

Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin

VI. *Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo.*
« Pythagore », le *De ordine* de saint Augustin et sa Règle ¹⁾

Quand on ramène la Règle de saint Augustin à sa structure la plus élémentaire, on voit apparaître une trame qui ressemble étonnamment à celle de certaines pages du *De ordine* et du *De quantitate animae*, sans oublier l'accord entre cette structure et le déroulement du dialogue entre Augustin et sa Raison dans les *Soliloques*.

Ajoutons, pour compléter l'aperçu de cette recherche, qu'Alypius, cet ami si sympathique d'Augustin, nous a fait connaître le personnage qui se dessine derrière cette structure : c'est « Pythagore », qu'Augustin semble avoir connu à travers Varron.

Voici la structure de la Règle augustinienne dans ses lignes les plus essentielles :

1) La Règle de saint Augustin commence par une « préface » extrêmement brève, mais nullement dépourvue d'intérêt : « Voici ce que nous vous prescrivons d'observer dans votre monastère », *Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constituti* ²⁾.

2) Suivent, divisés en sept chapitres, les « préceptes » qui viennent d'être annoncés : l'unité de la vie communautaire et le renoncement à tout bien personnel ; la prière en commun et les prières particulières ; le réfectoire, la lecture à table, les jeûnes ; les sorties, les relations avec l'autre sexe, la correption fraternelle (ou, dans un langage plus actuel, l'« assistance fraternelle ») ; les services communautaires, comme le blanchissage des vêtements et le prêt des livres ; le pardon à donner et à demander ; les relations réciproques entre le *praepositus* du monastère et les autres « frères » ³⁾.

3) Après ces chapitres préceptifs, saint Augustin expose en

¹⁾ Voir *Augustiniana* XXI (1971), p. 5-23 et 357-404 ; XXII (1972), p. 5-34.

²⁾ *Praeceptum*, I. 1-2. Je cite d'après mon édition critique dans *La Règle de saint Augustin*, I, Paris, 1967, p. 417-437.

³⁾ *Praeceptum*, I. 3-235.

quelques mots, sous la forme d'une prière, ce qui doit être l'âme de tout ce corps de prescriptions et d'interdictions : « Que le Seigneur vous accorde la grâce d'observer tous ces préceptes avec amour, *comme des amants de la beauté spirituelle*, répandant par votre vie la bonne odeur du Christ, non pas servilement, comme si nous étions encore sous la loi, mais librement, puisque nous sommes établis dans la grâce » ⁴) :

Donet dominus ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conuersatione flagrantés, non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti ⁵).

Remarquons que la formule *ut obseruetis*, employé dans la « préface », se retrouve ici. Les charnières de la structure sont nettement indiquées.

4) Dans une sorte de « postface », Augustin termine son opuscule en déterminant la fréquence avec laquelle on doit le lire (une fois par semaine), et dans quel état d'esprit ⁶).

Faisant abstraction de la « préface » et de la « postface », nous avons donc dans la Règle de saint Augustin la structure extrêmement simple que voici : il s'agit 1) de *praecepta uiuendi* qui 2) sont à observer avec l'amour de la *beauté spirituelle*.

Or c'est précisément ce que nous trouvons chez Augustin dès ses écrits de Cassiacum. Dans la Règle se retrouve le même « jeune Augustin », en plus mûri bien entendu, mais toujours avec la même structure de pensée.

Le passage du *De ordine* auquel nous avons fait allusion il y a un instant, se trouve dans le livre second et s'étend de 8(25) à 19(51), mais son importance se condense à son début et à sa fin ⁷), dans les deux paragraphes que je viens d'indiquer.

⁴) La combinaison de la beauté spirituelle, de la liberté et de l'imitation du Christ se trouve pour la première fois chez AUGUSTIN dans les *Quaestiones* LXXXIII, sous XXXVI, 2 : ... incipiat ... commendari *pulchritudo uirtutis*, ut *charitatis libertas* prae *seruitute* timoris emineat ... Hic praestantissimum illud et unicum *exemplum domini hominis* proponendum est, qui... ea spreuit quae magna bona, et ea sustinuit quae magna mala imperiti putant... PL 40, c. 25-26. Ce recueil de Questions fut composé de 388 à 395.

⁵) *Praeceptum*, I. 236-239.

⁶) *Praeceptum*, I. 240-246.

⁷) Entre 8(25) et 19(51) se trouve un long exposé sur les disciplines libérales. C'est de ces pages qu'une étude sur l'influence de « Pythagore » sur la culture générale d'Augustin doit partir. Voir note 137.

Après avoir exposé dans le livre premier ⁸⁾ du *De ordine* quelles sont la nature et l'excellence de l'ordre, saint Augustin, dans le livre second, en précise les lois.

Le ton de ce livre est très bien donné au début de la conversation, quand Augustin s'adresse au jeune Licentius et lui demande : « ... le sage, à ton avis, connaît-il Dieu ? », à quoi le disciple répond : « Oui ». Et un peu plus loin le même jeune homme estime — se faisant l'écho d'Augustin — que le sage est parfaitement purifié par la pratique des vertus et désormais uni à Dieu, et que c'est dans son âme qu'il est aussi bien l'un que l'autre... L'ayant devant les yeux intérieurs de l'esprit, le sage contemple Dieu lui-même d'un regard immobile et fixe. Et avec Dieu contemplé est uni, devant le même regard, tout ce que l'esprit connaît et tient. Le sage contemple Dieu d'une regard immobile et fixe, qu'est-ce à dire ? Qu'il se taise ou converse avec les hommes, le sage a toujours le regard attaché à Dieu, son âme est toujours unie à Lui. Ou, autrement dit encore, quand bien même il enseignerait à autrui la sagesse elle-même, il n'est pas avec ces autres, mais avec soi ⁹⁾.

A un moment donné de la discussion, Augustin voyait que tous ceux qui s'entretenaient avec lui, sa mère, Alypius, les jeunes Licentius et Trygetius, tendaient avec une extrême application, et chacun selon ses moyens, vers la connaissance de Dieu. Mais il se rendait compte aussi qu'ils le faisaient sans observer l'ordre voulu, cet ordre indispensable à l'intelligence de l'« ineffable majesté ». Or seul un maître insensé oserait apprendre les syllabes à un enfant qui ne sait pas encore lire les lettres. Il faut de l'ordre dans tout enseignement, et tout particulièrement lorsqu'il s'agit de conduire les disciples, avec le maître, à la connaissance de Dieu ¹⁰⁾.

⁸⁾ Le *De ordine* est dédié à un certain Zenobius dont l'esprit est qualifié par AUGUSTIN de *pulchritudinis amator*. I, 2(4). PL 32, c. 980 ; CC 29, p. 90. C'est le terme qu'il emploie également à la fin de sa Règle (voir note 5).

⁹⁾ Quid ergo ? inquam ; sapiens tibi deum intellegere non uidetur ? — Videtur, inquit. — Anima, inquit, sapientis perpurgata uirtutibus et iam cohaerens deo sapientis etiam nomine digna est nec quicquam eius aliud delectat appellare sapientem... Sapientia... ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia, quae intellectus uidet et possidet... (Sapiens) ille deo semper infixus est siue tacitus siue cum hominibus loquens... Etiam si, inquit, nos ipsam doceret sapientiam, non illum dicerem nobiscum esse sed secum. *De ordine* II, 2(4-7) et 6(19). PL 32, c. 995-997 et 1003 ; CC 29, p. 108-111 et 117.

¹⁰⁾ Hic ego, cum omnes cernerem studiosissime ac pro suis quemque uiribus deum quaerere, sed ipsum, de quo agebamus, ordinem non tenere, quo ad illius ineffa-

Cette connaissance, atteinte avec ordre, a pour objet un ordre également. Il est vrai que beaucoup de choses dans le monde constituent un véritable désordre, mais le regard approfondi du sage voit que ces choses ne sont nullement en dehors de l'ordre divin ¹¹). La connaissance de Dieu, ou, plus précisément, celle de l'ordre divin ou de la loi divine, demeure toujours fixe et immuable en Dieu lui-même, mais elle se trouve aussi, comme transcrite, dans l'âme du sage. Grâce à cela, les sages se rendent compte que leur vie est à regarder comme excellente et éminente dans la mesure où ils contemplent cette loi de Dieu par leur *intelligence* et l'observent consciencieusement dans leur *conduite* ¹²).

Aussi l'ordre qui conduit vers la connaissance de Dieu a-t-il deux aspects, un aspect *moral* et un aspect *intellectuel* : *cuius una pars uitae, altera eruditionis est*.

Avec ces paroles, nous nous trouvons déjà dans le paragraphe II, 8 (25) du *De ordine*, paragraphe qui constitue le début du passage qui nous intéresse particulièrement dans ce papier.

Dans les lignes qui suivent, au même paragraphe, Augustin formule, à l'usage de ses jeunes disciples, ce que le contexte appelle des *praecepta uitae* ou des *praecepta uiuendi* ¹³). Nous allons les retrouver dans un instant.

Après avoir formulé ces « préceptes », Augustin parle longuement de la *pars eruditionis* de l'ordre qui conduit vers Dieu. Il attache beaucoup d'importance, dans la quête de Dieu, aux *disciplines libérales*,

bilis maiestatis intellegentiam peruenitur : Oro uos, inquam, si, ut uideo, multum diligitis ordinem, ne nos praeposteros et inordinatos esse patiamini... Si quempiam ludi magistrum audiremus conantem docere puerum syllabas, quem prius litteras nemo docuisset, non dico ridendum tamquam stultum, sed uinciendum tamquam furiosum putaremus non ob aliud, opinor, nisi quod docendi ordinem non teneret. *De ordine* II, 7(24). PL 32, c. 1006 ; CC 29, p. 120.

¹¹) ... occultissima ratio se demonstraturam pollic(e)tur nihil praeter diuinum ordinem fieri... ; ... etiam ista omnia, quae fatemur esse peruersa, non esse praeter diuinum ordinem, alta quaedam... disciplina se... studiosis et deum atque animas tantum amantibus animis manifestaturam esse promittit... *Ibid*.

¹²) Haec autem... dei lex..., quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant uiuere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur *intellegendo* et *uiuendo* custodiunt diligentius. *De ordine* II, 8(25). PL 32, c. 1006 ; CC 29, p. 121.

¹³) *Praecepta uitae*, II, 9(26). PL 32, c. 1007 ; CC 29, p. 122. — *Praecepta uiuendi*, II, 9(27). PL 32, c. 1008 ; CC 29, p. 123.

c'est-à-dire à la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la musique, la géométrie, l'astronomie, l'arithmétique. Plus tard, dans ses *Retractationes*, il jugera qu'il y a attaché beaucoup trop d'importance : de nombreux « saints » sont bien ignorants dans ce domaine et parmi les érudits il y en a qui ne sont pas précisément des saints ¹⁴). Mais l'Augustin de Cassiciacum n'a nullement estimé que la montée vers la connaissance de Dieu dépendrait de l'accumulation de toutes sortes de connaissances pédantes. Pour lui, ces disciplines constituaient un terrain favorable, jugé indispensable à cette époque, pour exercer la raison, pour distinguer les choses différentes et combiner les choses du même ordre, pour surmonter la multitude des données par une vision ordonnante et simplifiante, bref pour voir l'un dans le multiple. Si Augustin a exagéré dans ce domaine, c'est en estimant un peu candidement que ce terrain d'exercice était pratiquement *indispensable*.

Dans sa quête de Dieu, l'âme a donc, d'après le « jeune Augustin », un grand effort à accomplir : d'une part elle doit se purifier en observant les *praecepta uiuendi*, de l'autre elle doit habituer son regard à chercher l'unité qui se trouve au creu du multiple.

Mais — et ici nous arrivons à 19(51), la fin de ce long passage —, une fois que l'âme s'est unifiée et ordonnée, une fois qu'elle s'est rendue harmonieuse et belle, elle osera *contempler Dieu*... Grand Dieu, quels yeux à ce moment ! qu'ils seront saints, beaux, puissants, constants, sereins, heureux ! Mais qu'est-ce donc, ce qu'ils voient alors ? Quoi donc, je vous prie ? Que faut-il en penser, en dire ? Des mots quotidiens, voilà ce qui se présente pour en parler, tous des mots qui se sont salis au contact des choses viles. Disons tout simplement que nous est promise la contemplation de la *Beauté*, de la *pulchritudo*, par l'imitation de laquelle tout le reste est beau, et en comparaison de laquelle tout le reste est laid... ¹⁵).

¹⁴) Verum... displicet mihi... quod multum tribui liberalibus disciplinis, quae multi sancti multum nesciunt, quidam etiam sciunt et sancti non sunt. *Retr.* I, 3, 4. PL 32, c. 588; CSEL 36, p. 19-20. — Pour le rôle des disciplines dans l'éducation de l'esprit voir M. MEIJER, *De sapientia in de eerste geschriften van S. Augustinus*, Nimègue, (1937). Voir note 137.

¹⁵) Cum autem se composuerit et ordinarit atque concinnam *pulchramque* reddiderit, audebit iam deum uidere... Deus magne, qui erunt illi oculi, quam sani, quam decori, quam ualentes, quam constantes, quam sereni, quam beati ! Quid autem est illud, quod uident ? quid quaeso, quid arbitremur, quid aestimemus, quid loquamur ? Cotidiana uerba occurrunt et sordidata sunt omnia uilissimis rebus. Nihil amplius dicam nisi promitti nobis aspectum *pulchritudinis*, cuius imitatione pulchra, cuius conparatione foeda sunt cetera. *De ordine* II, 19(51). PL 32, c. 1019; CC 29, p. 135.

Nous voyons donc que ce long passage sur l'ordre à suivre dans la quête de Dieu commence par l'énumération d'un certain nombre de *praecepta uiuendi*, pour aboutir à la contemplation de la *pulchritudo* divine, qui, elle, se révèle à l'âme quand elle est devenue *pulchra*, belle.

Nous avons donc devant nous exactement la même structure de pensée que dans la Règle : par les *praecepta uitae* à la *spiritualis pulchritudo*¹⁶).

Certes, dans le passage du *De ordine* qui nous occupe, beaucoup de place est donnée à l'éloge des « disciplines libérales » et de leur utilité pour l'éducation de la raison qui est appelée à « comprendre Dieu ». Mais c'est précisément sur ce point qu'Augustin va estimer qu'il exagère. Rien d'étonnant donc à constater dans la Règle la disparition des *artes liberales*. Ce qui reste est un ensemble de *praecepta uiuendi* dont l'observation doit être animée par l'amour qu'on a pour la Beauté spirituelle, la *spiritualis pulchritudo*.

Que la conformité de structure entre la Règle et ce passage du *De ordine* ne soit pas une pure coïncidence, cela devient évident si on lit attentivement les *praecepta uiuendi* qu'Augustin énumère en II, 8(25). Avec une variante sur « Les premières Confessions de saint Augustin »¹⁷), j'appellerais ces lignes bien volontiers sa « première règle ». Voici le texte :

« Les jeunes gens qui veulent acquérir cette connaissance (dont je viens de parler) doivent vivre de manière à s'abstenir des plaisirs charnels, des séductions du ventre et du gosier, de l'excès dans le soin du corps et dans l'habillement, de la vaine occupation des jeux, de l'engourdissement du sommeil et de la paresse, de la calomnie, du dénigrement, de la jalousie, de l'ambition des honneurs et du pouvoir, et même d'un désir immodéré des louanges. Qu'ils croient aussi que l'amour de l'argent empoisonnera infailliblement toutes leurs espérances. Que leurs actions soient sans mollesse comme sans présomption.

¹⁶) Bien qu'il s'agisse de la beauté divine, elle n'est pas encore qualifiée de *spiritualis* dans le *De Ordine*. AUGUSTIN se sert de ce qualificatif pour la première fois dans la XXX^e des *Quaestiones* LXXXIII. Il s'agit de la fameuse distinction entre *uti* et *frui*. L'objet de la *fruitio* est la Beauté : *Fruendum est... honestis, utendum uero utilibus. Honestatem uoco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualement nos proprie dicimus*. PL 40, c. 19.

¹⁷) C'est le titre d'un article de P. COURCELLE, publié dans la *Revue des Etudes Latines* XXI-XXII (1943-1944), p. 155-174.

A l'égard des fautes des leurs, qu'ils évitent absolument toute colère ou qu'ils la refrènent à tel point qu'elle semble chassée. Qu'ils ne haïssent personne. Qu'il n'y ait pas de vice auquel ils ne s'efforcent de remédier. Qu'ils fassent grande attention à éviter la prodigalité dans la punition, l'avarice dans le pardon. Qu'ils ne punissent que pour améliorer; qu'ils évitent toute indulgence favorisant le mal. Qu'ils regardent comme les leurs tout ceux sur qui pouvoir leur a été donné. Qu'ils soient à leur service, comme s'ils rougissaient de les commander; qu'ils commandent comme s'ils faisaient leur joie de les servir. Dans les fautes d'autrui, qu'ils ne soient pas importuns lorsqu'il s'agit d'un méfait involontaire. Qu'ils évitent avec grand soin les discordes, qu'ils les supportent avec patience et les terminent au plus tôt. Dans tout commerce et dans toute relation avec les hommes, il suffit d'observer ce proverbe courant : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit ». Qu'ils n'aspirent pas à gouverner la cité, à moins d'être parfaits, et qu'ils se hâtent de le devenir pendant qu'ils sont dans l'âge curial ¹⁸), ou même dans la jeunesse. Mais que celui qui se convertit tard à ce genre de vie, ne s'imagine point que ces préceptes ne les concernent pas : il les observera certes plus facilement à l'âge avancé où il est. Que dans tout genre de vie, que partout et toujours ils aient des amis ou cherchent à en avoir. Qu'ils soient déférents pour ceux qui en ont droit, même s'ils ne l'exigent pas. Qu'ils ne s'occupent par des orgueilleux et ne le soient nullement eux-mêmes. Que leur vie soit ordonnée et harmonieuse. Qu'ils aiment Dieu, qu'ils pensent à lui et le cherchent, appuyés sur la foi, l'espérance et la charité. Qu'ils demandent la tranquillité ainsi que le déroulement régulier de leurs études et de celles de tous leurs compagnons, et aussi, pour eux et, dans la mesure du possible, pour les autres, un bon esprit et une vie paisible » ¹⁹).

Tout connaisseur de la Règle augustinienne aura sans doute remarqué dans ce texte des pensées qui lui sont familières. Même la traduction ne manque pas, je pense, de les faire transparaître. C'est-là une présentation embryonale de ce que sera plus tard la Règle monastique de saint Augustin. Nous allons reprendre ces pensées en mettant en parallèle le libellé des deux textes.

Le début du passage recommande aux jeunes disciples d'Augustin

¹⁸) L'*aetas senatoria* qui commençait à l'âge de trente ans.

¹⁹) *De ordine* II, 8(25). PL 32, c. 1006-1007; CC 29, p. 121. Le texte latin sera cité plus loin, découpé en fragments.

un comportement ascétique. Les rapports avec la Règle se trouvent moins dans telle ou telle formule que dans la teneur générale. La Règle suppose, sans le dire explicitement ²⁰⁾, que les membres de la communauté sont allés jusqu'au *propositum sanctum* du célibat consacré à Dieu. Dans la Règle, la frugalité dans le domaine de la restauration alimentaire est recommandée dans ces termes : « Subjugez votre chair en jeûnant et en vous abstenant de nourriture et de boisson dans la mesure où votre santé le permet » ²¹⁾. La modestie dans le soin du corps et dans l'habillement s'y trouve préconisée également : « Ce que vous portez ne doit pas vous faire remarquer, et ne cherchez pas à plaire par vos vêtements, mais par ce que vous êtes intérieurement... Lavez vous-mêmes vos vêtements, ou portez-les à laver aux foulons. Cela doit se faire conformément aux dispositions prises par le *praepositus*, pour éviter que vous salissiez vos âmes par un désir exagéré d'un extérieur propre. Quant aux bains publics : si la santé d'un frère exige qu'il y aille, il ne doit pas s'y soustraire, mais qu'il le fasse, sans protestations, sur ordonnance médicale. Même contre son gré il doit donc accomplir, sur l'ordre du *praepositus*, ce qui est nécessaire pour sa santé. S'il le souhaite, au contraire, sans que peut-être cela soit utile, il ne faut pas qu'il cède à son désir futile. Parfois, en effet, même si ce n'est bon à rien, on croit que ce qui est agréable fera du bien » ²²⁾. L'ambition des honneurs et des pouvoirs est prohibée dans la Règle comme dans le *De ordine* : « Que votre *praepositus* ne place pas son bonheur dans l'asservissement des autres sous son autorité, mais dans les services qu'il leur rend par charité. Par l'honneur devant vous qu'il soit à votre tête ; par la crainte devant Dieu, qu'il se tienne à vos

²⁰⁾ La « virginité consacrée » était commune aux « ascètes » domestiques, aux anachorètes et aux cénobites, et si directement liée à la nature même de la « vie ascétique » qu'elle n'avait pas besoin, semble-t-il, d'être prescrite explicitement.

²¹⁾ *Praeceptum*, l. 45-46 : *Carnem uestram domate ieiuniis et abstinentia escae et potus, quantum ualetudo permittit.*

²²⁾ *Ibid.*, l. 78-79 : *Non sit notabilis habitus uester, nec affectetis uestibus placere sed moribus. Ibid.*, l. 166-174 : *Indumenta uestra secundum arbitrium praepositi lauentur, siue a uobis, siue a fullonibus, ne interiores animae sordes contrahat mundaе uestis nimius adpetitus. Lauacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegetur, sed fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Si autem uelit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat. Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse creditur quod delectat.*

pieds » ²³). Le combat contre l'amour de l'argent devient dans la Règle le renoncement à toute possession personnelle : « Et puis, qu'on n'entende pas parler parmi vous de biens personnels, mais qu'au contraire tout vous soit commun » ²⁴).

Vis-à-vis des défaillances d'autrui, il faut absolument éviter toute colère, comme il faut éviter toute haine, cela d'après la « première règle ». Dans le dispositif monastique nous retrouvons la même pensée : « N'ayez pas de disputes, ou, du moins, venez-en à bout le plus tôt possible. Sinon, la colère pourrait se développer en haine, de paille devenir poutre, et rendre l'âme meurtrière. Vous lisez, en effet : « Celui qui hait son frère est un meurtrier » ²⁵).

Le *De ordine* poursuit : « Qu'il n'y ait pas de défaut chez quelqu'un auquel ils ne s'efforcent de remédier. Qu'ils fassent grande attention à éviter des punitions démesurées aussi bien qu'un pardon parcimonieux. Qu'ils ne punissent que pour améliorer et qu'ils évitent toute indulgence qui favoriserait le mal ». Or ces idées jouent un rôle important dans la Règle et y occupent une place considérable : « Il appartient en premier lieu au *praepositus* de veiller à la pratique de ces préceptes, de ne rien laisser enfreindre par négligence, mais de redresser et de corriger ce qui n'aurait pas été observé... Si vous avez remarqué chez l'un d'entre vous cette effronterie du regard, mettez-le immédiatement en garde : sans avoir le temps de se développer, son mal doit être, dès le début, corrigé. Mais si, même après monition, vous le voyez commettre cette faute de nouveau, serait-ce un autre jour, à partir de ce moment on doit le signaler comme un malade qui a besoin d'un traitement ; et ce devoir concerne tous sans exception. Mais, d'abord, il faut attirer sur lui l'attention de deux ou trois autres témoins, pour qu'il puisse être confondu par le témoignage de deux ou trois, et ramené à son devoir par une sévérité proportionnée. Et ne pensez pas être malveillants en dénonçant cette faute. Vous n'êtes certainement pas plus innocents, si, capables de corriger vos frères en les signalant, vous les laissez périr en vous taisant. Car si ton frère souffrait, en son corps,

²³) *Ibid.*, l. 225-227 : Ipse uero qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem. Honore coram uobis praelatus sit uobis, timore coram deo substratus sit pedibus uestris.

²⁴) *Ibid.*, l. 5 : Et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia.

²⁵) *Ibid.*, l. 193-195 : Lites aut nullas habeatis, aut quem celerrime finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat homicidam. Sic enim legitis : « Qui odit fratrem suum homicida est » (1 Jn 3, 15).

d'une plaie qu'il voudrait cacher par crainte d'avoir à subir des soins, ne serait-il pas cruel de ta part de t'en taire et miséricordieux de le divulguer ? Combien plus grand est donc ton devoir de le dénoncer pour éviter une pourriture plus néfaste : celle du cœur ? ... Une fois confondu, il doit accepter une peine destinée à le rendre meilleur... Ce que je viens de dire à propos des regards qui ne doivent pas s'attacher, doit être appliqué, soigneusement et fidèlement, aux autres péchés : il faut les découvrir, les écarter, les dénoncer, les prouver et les punir, tout cela inspiré par l'amour des personnes et la haine des péchés » ²⁶).

Poursuivons notre lecture du *De ordine* : « Qu'ils regardent comme les leurs tous ceux sur qui pouvoir leur a été donné. Qu'ils soient à leur service comme s'ils avaient honte de leur pouvoir, qu'ils exercent ce pouvoir de telle manière que ce soit leur joie de rendre service à ceux qu'ils commandent ». La Règle porte à ce propos — nous avons déjà rencontré ce passage — : « Que votre *praepositus* ne place pas son bonheur dans l'asservissement des autres sous son autorité, mais dans les services qu'il leur rend par charité » ²⁷). Mais il y a, dans la Règle, encore un autre parallèle, concernant, non pas le *praepositus* du monastère, mais d'autres responsables : « Ceux qui sont chargés, soit de l'office, soit des vêtements, soit des livres, doivent servir leurs frères sans murmures. Quant aux livres, qu'on les demande chaque jour à une heure fixée. On ne doit pas les donner à qui les demande en dehors de l'heure. Par contre, en ce qui concerne les vêtements et les chaussu-

²⁶) *Ibid.*, l. 222-224 : Ut ergo cuncta ista seruentur et, si quid seruatum non fuerit, non neglegenter praetereatur, sed emendandum corrigendumque curetur, ad praepositum praecipue pertinebit... *Ibid.*, l. 106-119 : Et si hanc... oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediatur, sed de proximo corrigatur. Si autem et post admonitionem iterum, uel alio quocumque die, id ipsum eum facere uideritis, iam uelut uulneratum sanandum prodatur, quicumque hoc potuit inuenire; prius tamen et alteri uel tertio demonstratum, ut duorum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri. Nec uos indicetis esse maliuolos, quando hoc indicatis. Magis quippe innocentes non estis, si fratres uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore, quo uellet occultare, cum timet sanari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur ? Quanto ergo potius eum debes manifestare, ne perniciosius putrescat in corde ? *Ibid.*, l. 125-127 : Conuictus uero... debet emedatoriam sustinere uindictam. *Ibid.*, l. 130-134 : Et hoc quod dixi de oculo non figendo etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincendis uindicandisque peccatis, diligenter et fideliter obseruetur, cum dilectione hominum et odio uitiorum.

²⁷) Voir note 23.

res : ceux qui en ont la garde ne doivent pas faire attendre les frères qui en manifestent le besoin » ²⁸⁾).

Nous continuons : « Qu'ils évitent avec grand soin les discordes, qu'ils les supportent avec calme, qu'ils les terminent au plus tôt... ». Nous avons déjà cité le texte parallèle de la Règle : « N'ayez pas de disputes, ou, du moins, venez-en à bout le plus tôt possible » ²⁹⁾.

Dans le *De ordine*, il est recommandé aux jeunes d'avoir des amis dans tout genre de vie, partout et toujours, ou de s'appliquer à en avoir. Bien que la Règle n'emploie pas le terme d'*amicus*, ce passage du *De ordine* est très près du début de la Règle où le principe le plus fondamental parmi les *praecepta vitae* se trouve formulé : « Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur, tendus vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement ? » ³⁰⁾ Les « frères » ne se sont donc pas rassemblés *parce qu'ils s'aimaient* tant, mais *pour qu'ils arrivent* à une profonde unité. Pour parler avec le *De ordine*, ils vont s'appliquer à avoir des amis...

Nous lisons ensuite : « Qu'ils soient déferents pour ceux qui en ont le droit... ». La Règle formule cette pensée deux fois, en se servant des termes d'« honorer » et de « respect ». Voici ces passages : « ... honorez les uns dans les autres ce Dieu dont vous êtes devenus les temples. ... Qu'on obéisse au *praepositus* comme à un père, toujours avec le respect qui est dû à sa charge... Cela vaut encore davantage en ce qui concerne le prêtre qui s'occupe de vous tous... Par l'honneur devant vous que le *praepositus* soit à votre tête; par la crainte devant Dieu, qu'il se tienne à vos pieds » ³¹⁾.

Qu'ils aiment Dieu, qu'ils pensent à lui et le cherchent, appuyés sur la foi, l'espérance, la charité... Bien que la Règle n'emploie pas les

²⁸⁾ *Praeceptum*, l. 186-192 : Siue autem qui cellario, siue qui uestibus, siue qui codicibus praeponuntur, sine murmure seruiant fratribus suis. Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiat. Vestimenta uero et calciamenta, quando fuerint indigentibus necessaria, dare non differant, sub quorum custodia sunt quae poscuntur.

²⁹⁾ Voir note 25.

³⁰⁾ *Praeceptum*, l. 3-4 : Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in deum.

³¹⁾ *Ibid.*, l. 34-35 : Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite, et honorate in uobis inuicem deum cuius templa facti estis. *Ibid.*, l. 217-219 : Praeposito tamquam patri oboediatur, honore seruato..., multo magis presbytero, qui omnium uestrum curam gerit. *Ibid.*, l. 227-227 : Honore coram uobis praelatus sit uobis, timore coram deo substratus sit pedibus uestris.

termes de « foi » et d'« espérance », il est évident que ces deux vertus chrétiennes en soutiennent l'ensemble. Elle est beaucoup plus explicite en ce qui concerne la quête de Dieu. Dès le début, elle préconise l'unité des âmes et des cœurs *tendus vers Dieu*, et la structure du texte nous permet d'interpréter : « ... tendus, par l'amour, vers la Beauté spirituelle... » ³²). Tout comme dans le *De ordine*, les *praecepta uiuendi*, bien observés, disposent l'âme à oser contempler Dieu, cette Beauté dont la vue nous a été promise.

La structure du *De ordine* II, 8(25) à 19(51), dont la parenté avec celle de la Règle me paraît désormais évidente, est indiquée brièvement par Augustin lui-même dans II, 12(15) : Il y a trois sortes de choses en lesquelles se manifeste ce *rationabile* (je comprends approximativement : la montée *ordonnée* vers la sagesse, et, *conformément*, l'arrivée à destination). La première comprend les actions mises en rapport avec une fin ; la deuxième comprend les disciplines (libérales) ; la troisième la jouissance (du but atteint). La première nous engage à ne pas agir au petit bonheur, la deuxième à proférer une science qui est juste, la dernière à trouver le bonheur dans la contemplation. La première concerne les mœurs, les deux autres les disciplines dont « nous sommes en train de traiter » ³³).

Répétons-le, dans la Règle l'intérêt pour les disciplines préparatoires a disparu, seule la contemplation de Dieu reste en place. Mais cela est normal, vu l'évolution de saint Augustin. Il y a attaché trop d'importance, dira-t-il tout simplement dans ses *Retractationes* ³⁴).

La même structure est encore une fois brièvement indiquée à la fin du passage qui nous occupe, en II, 19(51). Variante très intéressante : parmi les *praecepta uitae*, l'exhortation à la prière obtient une mention spéciale. Parlant de la Beauté divine, Augustin affirme, à l'endroit indiqué, que celui qui *vit* bien, qui *prie* bien, et qui *accomplit* bien l'effort intellectuel nécessaire la verra ³⁵). Il se pourrait qu'Augustin,

³²) *Ibid.*, I. 3-4 : voir note 30. *Ibid.*, I. 236-237 : Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores.

³³) ... tria genera sunt rerum, in quibus illud rationabile apparet, unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in discendo, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere, secundum recte docere, ultimum beate contemplari; in moribus est illud superius, haec autem duo in disciplinis, de quibus nunc agimus. PL 32, c. 1011; CC 29, p. 127.

³⁴) Voir note 14.

³⁵) ... uidebit ... qui bene uiuit, bene orat, bene studet. PL 32, c. 1019; CC 29, p. 135.

à la fin de son ouvrage, ait voulu faire ressortir un élément qui ne se trouvait pas de façon aussi explicite dans son modèle. En tout cas, la même accentuation de la prière se retrouve dans la Règle. Non seulement il y a là tout le chapitre deuxième, commençant par : « Soyez assidus à prier... », mais on y prie pour un pécheur qui, spontanément, s'est reconnu coupable, on y récite fréquemment le Notre-Père avec la demande : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés », et, se regardant dans le miroir qu'est la Règle, on y prie pour que les fautes soient pardonnées et pour ne pas être induit en tentation ³⁶).

Par l'observation des *praecepta uitae* à la contemplation... Il est intéressant de constater une ordonnance identique dans les *Soliloques* qui datent de la même époque. Quand, à partir de I, 6(12), Augustin s'interroge à propos de sa connaissance de Dieu (*illa pulchritudo*, « cette Beauté ») ³⁷, il commence par examiner ses progrès et ses retards dans le domaine de la santé morale. On devait s'y attendre de la part de quelqu'un qui écrivait, vers la même époque : « Nous devons nous appliquer de toutes nos forces aux bonnes mœurs » ³⁸).

Parti de Cassiciacum, baptisé à Milan, saint Augustin s'est mis en route vers son pays natal, avec sa mère, son fils et d'autres compagnons. A Ostie, Monique est décédée. N'osant pas s'aventurer à la traversée de la mer en cette époque troublée, Augustin est resté encore un an à Rome. C'est là qu'il a rédigé son livre sur la *Grandeur de l'âme*. Nous y retrouvons la structure maintenant bien connue : par l'observation des *praecepta uiuendi*, l'âme se prépare à voir la *spiritualis pulchritudo*.

Augustin y établit que l'âme est le principe vital de l'homme, principe vital qui vivifie, par sa présence, le corps terrestre et mortel, qui lui donne son unité et l'y maintient, sans lui permettre de se désagrég-

³⁶) *Praeceptum*, I, 36 : Orationibus instate... *Ibid.* I, 136 : ... parcatur illi et ore tur pro illo. *Ibid.* I, 198-201 : Si autem inuicem se laeserunt, inuicem sibi debita relaxare debebunt, propter orationes uestras, quas utique, quanto crebriores habetis, tanto saniores habere debetis. *Ibid.* I, 245-246 : ... orans ut ei debitum dimittatur et in temptationem non inducatur.

³⁷) *Solil.* I, 10(17). PL 32, c. 879. Cette correspondance entre le *De ordine* et les *Soliloquia* a été notée par E. KÖNIG, *Augustinus philosophus*, München, 1970, p. 52, notes 176 et 177.

³⁸) *De ordine* II, 20(52) : ... summa opera danda est optimis moribus. PL 32, c. 1019; CC 29, p. 135.

ger et de dépérir ; elle permet aux aliments de se distribuer d'une manière égale à travers les membres, chacun recevant son dû ; elle conserve l'harmonie et les proportions du corps, non seulement dans l'ordre de la beauté, mais aussi dans celui de la croissance et de la procréation. Tout cela est merveilleux, mais l'homme l'a en commun avec les plantes et les arbres ³⁹).

L'âme est aussi le principe de la vie sensitive, merveilleuse également, mais l'homme l'a en commun avec les animaux ⁴⁰).

Ensuite, nous arrivons à un degré supérieur. Il s'agit désormais de choses spécifiquement humaines, des arts et des sciences. Mais y participent savants et ignorants, bons et mauvais ⁴¹). N'est-il pas intéressant de constater que la critique des *Retractationes* à propos de la place excessive attribuée aux *disciplinae liberales* dans le *De ordine*, s'amorce déjà dans ces mots. Le véritable bien commence seulement à partir du quatrième degré, pour s'étendre jusqu'au septième ⁴²).

Ces quatre degrés se ramènent d'ailleurs à deux « têtes » : il s'agit, d'une part, de l'obtention de la *pureté morale* et de son maintien, de l'autre, de l'entrée dans la *contemplation* de la Beauté et du séjour devant Elle.

Saint Augustin décrit au paragraphe 33(73) du *De quantitate animae* le quatrième degré, celui de l'effort moral. Par son sujet déjà, ce passage rappelle l'exposé des *praecepta uiuendi* que nous avons rencontré dans le *De ordine*. Le terme de *praecepta* s'y retrouve d'ailleurs en toutes lettres ⁴³). Pourtant, malgré cette ressemblance, c'est un Augustin mûri que nous rencontrons ici, fort d'expériences intérieures. Plus profondément qu'auparavant, il se rend compte que le progrès moral dépend de l'aide de Dieu ⁴⁴). Le docteur de la grâce commence à se

³⁹) *Quant.an.* 33(70) : Sed haec etiam homini cum arbustis communia uideri queunt. PL 32, c. 1074.

⁴⁰) *Quant.an.* 33(71) : Sed haec rursus omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat. PL 32, c. 1074.

⁴¹) *Quant.an.* 33(72) : Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis. PL 32, c. 1075.

⁴²) *Quant.an.* 33(73) : Suscipe igitur atque insili quarto gradui, ex quo bonitas incipit, atque omnis uera laudatio. PL 32, c. 1075.

⁴³) *Ibid.* : ... societatem humanam magis pendere, nihilque uelle alteri quod sibi nolit accidere; sequi auctoritatem et *praecepta* sapientium, et per haec loqui sibi deum credere. — C'est comme un écho des *praecepta uiuendi* du *De ordine* II, 8(25).

⁴⁴) *Quant.an.* 33(73) : Nihil difficilius quam et metuere mortem, et ab illecebris huius mundi, sicut pericula ipsa postulant, temperare. Tanta est tamen anima, ut etiam

révéler plus clairement. Le Dieu qui aide est aussi celui qui jugera après la mort ⁴⁵⁾.

Au paragraphe 35(79), Augustin se met à systématiser très brièvement tout ce qu'il vient de dire sur les sept degrés qui mènent vers la contemplation. La structure de sa pensée s'y étale avec une clarté absolue. Après avoir signalé les trois premiers degrés de l'opération de l'âme — l'« animation » du corps; l'octroi de la vie sensitive; les sciences et les arts qui, moralement, sont neutres —, il en arrive à l'essentiel, la *vie morale* (l'acquisition des vertus; leur enracinement) et la *contemplation* (dans laquelle on entre, puis demeure).

Augustin caractérise ces degrés essentiels (quatre à sept) de deux façons parallèles, en se servant de termes latins très suggestifs.

Voici la première série :

4. *ad seipsam* (sc. animam)

5. *in seipsa*

6. *ad deum*

7. *apud deum*

La vertu, obtenue par l'accomplissement des *praecepta*, donne à l'âme une harmonie par rapport à elle-même, et, une fois bien enracinée, un « engloutissement » tranquille en elle-même; la contemplation commence par une entrée chez Dieu, pour s'épanouir dans un séjour continuél auprès de Dieu.

La seconde série est pour nous particulièrement intéressante parce qu'elle répète quatre fois l'idée de la beauté. La voici :

4. *pulchre ad pulchrum*

5. *pulchre in pulchro*

6. *pulchre ad pulchritudinem*

7. *pulchre apud pulchritudinem*

L'observation des *praecepta uiuendi* donne à l'âme d'être d'une façon belle en harmonie avec ce quelque chose de beau qu'elle est elle-même; elle lui procure ensuite un « engloutissement » de toute beauté en cette chose si belle; elle la conduit vers une belle entrée chez la Beauté et lui prépare finalement un magnifique séjour auprès de la Beauté divine.

hoc possit adiuvante sane iustitia summi et ueri dei, qua haec uniuersitas sustentatur et regitur, qua etiam factum est, ut non modo sint omnia, sed ita sint, ut omnino melius esse non possint. Cui sese in opere tam difficili mundationis suae adiuvandam et perficiendam piissime tutissimeque committit. PL 32, c. 1075-1076.

⁴⁵⁾ *Quant.an.* 33(73) : ... quo magis magisque sentit anima, eo ipso quo proficit, quantum intersit inter puram et contaminatam, eo magis timet, ne, *deposito isto corpore, minus eam possit deus quam seipsa ferre pollutam*. PL 32, c. 1075.

En attribuant moins d'importance aux *disciplinae liberales*, autrement dit à l'exercice de la raison simplifiante qui sait transcender la multiplicité des données, Augustin a fait du progrès depuis son *De ordine*. A le lire à propos de la *Beauté spirituelle*, pourtant, on a l'impression que, pour lui, pendant la période qui suit immédiatement sa conversion, cette Beauté se trouve encore tout simplement à l'issue d'une longue méditation, accomplie dans des conditions morales irréprochables. L'abîme qui sépare une vérité à propos de Dieu, bien que profondément comprise, et ce que nous appelons la *visio beatifica*, la vue de Dieu dans l'au-delà, semble encore échapper à Augustin. Dans ce domaine aussi, il a une évolution à accomplir. Ce sera chose faite dans le tout dernier ouvrage qu'il ait entrepris avant d'être, inopinément, ordonné prêtre à Hippone. Je parle de son *De uera religione*. Nous y lisons : « ... ceux qui désirent le but lui-même... ne douteront pas de ce qui les attend après cette vie... Or après cette vie, la connaissance deviendra parfaite — car maintenant notre savoir est partiel —, mais quand sera venu ce qui est parfait, il n'y aura plus rien de partiel. Et ce sera aussi la paix totale... » ⁴⁶⁾.

Mais soulignons-le : malgré l'évolution et l'approfondissement que la pensée d'Augustin a connus déjà dans les premières années après sa conversion, la structure essentielle de la Règle sera celle que nous avons rencontrée dans le *De ordine* et dans les *Soliloquia*, comme un peu plus tard, avec une magnifique précision, dans le *De quantitate animae* : par les *praecepta uiuendi* à la *spiritalis pulchritudo* ⁴⁷⁾.

* * *

Jusqu'ici, nous avons fixé l'attention sur les paragraphes 8(25) à 19(51) du livre II de *De ordine*. Mais ce dernier paragraphe ne constitue

⁴⁶⁾ *De uera rel.* 53(103) : (Eis)... qui fines ipsos desiderant... (non) erit dubium, quid post hanc uitam futurum sit... Pont hanc... uitam et cognitio perficietur, quia ex parte nunc scimus. Cum autem uenerit quod perfectum est, non erit ex parte et pax omnis aderit. PL 34, c. 167-168 ; CC 32, p. 253-254.

⁴⁷⁾ Suivant toujours la même structure de pensée, AUGUSTIN indique la contemplation de la Beauté comme l'aboutissement de la vie spirituelle des anachorètes dans le *De mor. eccl.* 31(66) : Nihil de iis dicam... qui secretissimi penitus ab omni hominum conspectu... desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et eius pulchritudinis contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest. PL 32, c. 1337-1338.

pas encore la fin de l'ouvrage et il faut dire que les trois paragraphes qui restent renferment des précisions du plus haut intérêt.

Augustin insiste tout d'abord sur la nécessité de la prière pour qu'on soit à même d'accomplir cette montée (par la vie morale) à la contemplation de la Beauté. C'est tout particulièrement aux prières continuelles de sa mère qu'il confie l'« ascension » de l'entourage de Monique. Après lui avoir adressé quelques paroles d'une émouvante reconnaissance ⁴⁸), Augustin se tourne vers son ami Alypius pour lui dire, à lui aussi, sa profonde admiration. Alypius est, lui dit Augustin, un homme qui connaît la mesure et qui ne verse jamais dans l'excès. Manquerait-il donc de dynamisme ? Au contraire. S'il ne passe pas les bornes, c'est précisément qu'il est impossible d'exagérer quand il s'agit de l'amour pour les choses qui ont été l'objet du dialogue *De ordine* ⁴⁹).

Alypius répond à ces compliments par des compliments, mais, chose curieuse, nullement à l'adresse d'Augustin lui-même... Dans tout le passage, dit-il, qui commence par l'exposé des *praecepta uitae*, Augustin a déployé sous les yeux de ses interlocuteurs la doctrine vénérable et « presque divine » ⁵⁰) que l'on tient à juste titre pour celle de ... *Pythagore*. Et Augustin de répondre aux paroles d'Alypius en les approuvant.

Dans le quatrième volume de la Bibliothèque Augustinienne, une annotation affirme à propos de cette « doctrine de Pythagore », qu'il s'agit évidemment de la partie du dialogue où Augustin parlait du progrès de l'âme, grâce à la vertu des *nombres*, du sensible à l'intelli-

⁴⁸) *De ordine* II, 20(52) : Quae uota ut deuotissime impleantur, tibi maxime hoc negotium, mater, iniungimus, cuius precibus indubitanter credo atque confirmo mihi istam mentem deum dedisse, ut inueniendae ueritati nihil omnino praeponam, nihil aliud uelim, nihil cogitem, nihil amem, nec desino credere nos hoc tantum bonum, quod te promerente concupiuius, eadem te petente adepturos. PL 32, c. 1019-1020; CC 29, p. 135-136.

⁴⁹) *Ibid.* : Iam uero te, Alypi, quid hortor, quid moneam ? Qui propterea nimius non es, quia talia quantumuis amare fortasse semper parum, nimium uero numquam recte dici potest. PL 32, c. 1020; CC 29, p. 136.

⁵⁰) *De ordine* II, 20(53) : Quid enim ? Nobis nonne illa uenerabilis ac proprie diuina... *Pythagorae* disciplina abs te hodie nostris etiam paene oculis reserata est... PL 32, c. 1020; CC 29, p. 136. *Prope diuina* : voir L. BIELER, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, 2 voll., Wien, 1935. AUGUSTIN a regretté plus tard son exagération dans l'éloge de Pythagore. Voir *Retr.* I, 3, 3. PL 32, c. 589; CSEL 36, p. 21-22.

gible ⁵¹⁾. Mais non, les paroles d'Alypius ne s'accordent pas du tout avec cette note, et l'ami d'Augustin est catégorique. Selon lui, il s'agit des *praecepta uiuendi*, de l'exercice de l'esprit par les disciplines libérales, et de la contemplation qui est le fruit de cet effort moral et rationnel. Alypius dit en effet : « Tu nous a exposé les règles de la *conduite*, tu nous a découvert non seulement les chemins, mais plus encore les vastes horizons et les océans du *savoir*, et tu nous as montré, à propos des *sanctuaires de la vérité*, où ils étaient à trouver d'après Pythagore, quelle était leur nature, dans quel état d'âme il fallait entreprendre leur recherche... » ⁵²⁾.

Il est peu probable qu'Alypius ait soupçonné qu'une distinction serait peut-être à faire entre le « Pythagore de l'histoire » ⁵³⁾ et « l'homme divin » qui était le héros des « Vies » qui circulaient à son propos. Or c'est bien entendu avec ce dernier Pythagore qu'il convient de confronter le passage sur les *praecepta uitae* « pythagoriciens » du *De ordine* II, 8(25) ⁵⁴⁾.

La biographie la plus ample de Pythagore est sans doute celle de Jamblique, néo-platonicien du IV^e siècle et disciple de Porphyre. C'est d'ailleurs à Porphyre que nous devons également une Vie de Pythagore. J'aurai l'occasion de faire état aussi de la biographie de Pythagore qui se trouve dans les Vies des Philosophes de Diogène Laërce, du III^e siècle de notre ère, et de quelques autres textes. Mais le gros de nos renseignements nous sera donné par Jamblique.

⁵¹⁾ Vol. IV, Paris, 1939, p. 466, note XV.

⁵²⁾ ... Pythagorae disciplina abs te... reserata est, cum et uitae regulas et scientiae non tam itinera quam ipsos campos ac liquida aequora et... ipsa etiam sacraria ueritatis ubi essent, qualia essent, quales quaerent... significasti. ... PL 32, c. 1020; CC. 29, p. 136.

⁵³⁾ Pour la bibliographie de la question, voir deux publications récentes qui portent exactement le même titre : *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Dans l'une (Toronto, 1966), J.A. PHILIP prend son point de départ dans quelques passages d'ARISTOTE, dans l'autre (Assen, 1966), C.J. DE VOGEL part des discours de Pythagore (JAMBLIQUE, VP 36-57; éd. Deubner, p. 21-31), regardés comme véridiques. Voir aussi la bibliographie d'une publication qui réunit utilement, avec une traduction en italien, tous les textes anciens qui se rapportent à Pythagore et le Pythagorisme : M.T. CARDINI, *Pitagoroci. Testimonianze e frammenti*, 3 vol., Firenze 1958, 1962 et 1964.

⁵⁴⁾ L'importance des œuvres philosophiques de saint Augustin pour une meilleure compréhension de sa conception monastique a été bien vue par J. MORÁN. Voir en dernier lieu son livre *El equilibrio ideal de la uida monástica en San Agustín*, Valladolid, 1964. Mais il n'a pas remarqué les rapports entre le *De ordine* II, 8(25), la Règle et « Pythagore ».

C'est Erwin Rohde qui a examiné les sources de Jamblique ⁵⁵), et bien qu'il eût peu de tendresse pour ses méthodes compilatrices, il a démontré que Jamblique, à travers d'autres sources, nous fait connaître toute une série d'informations qui remontent à Aristoxène, disciple d'Aristote. Ajoutons que c'est du même Aristoxène que plusieurs intéressants fragments nous ont été conservés dans l'anthologie de Jean Stobée, du VI^e siècle.

En vue de les comparer avec nos sources pythagoriciennes, je reprends un par un les éléments du *De ordine* II, 8(25).

1. *Adolescentibus studiosis (dei legis) ita uiuendum est, ut a ueneriis rebus... se abstineant...*

Le dernier éditeur de la *Vita Pythagorica* de Jamblique, L. Deubner ⁵⁶), met précisément en rapport avec Aristoxène ⁵⁷), le passage que son texte consacre à la vie sexuelle. Les Pythagoriciens estimaient qu'il fallait surtout éviter tout précocité. Ni les plantes, ni les animaux précoces, ne donnent de bons fruits. Il faut que la reproduction se fasse à partir de corps robustes, pleinement développés, fortifiés par des exercices physiques et un régime adaptés. Les jeunes — rappelons que Licentius et Trygetius étaient effectivement des jeunes — doivent être éduqués de telle façon qu'ils ne recherchent pas des rapports sexuels avant d'avoir accompli leurs vingt ans. Une fois arrivé à cet âge, le jeune homme aura des relations sexuels rarement, pensant à sa santé, parce qu'une bonne santé et l'intempérance ne peuvent pas coexister ⁵⁸).

La Vie de Pythagore de Diogène Laërce ⁵⁹) nous donne un « mot » de Pythagore à propos des plaisirs de l'amour : « Il faut s'y adonner en hiver et non pas en été, et très modérément au printemps et à l'automne. C'est d'ailleurs en toute saison nocif et mauvais pour la santé ». Mieux encore, comme on lui demandait une fois à quel moment il fallait faire l'amour, il répondit : « Quand on désire s'affaiblir » ⁶⁰).

⁵⁵) E. ROHDE, *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, dans *Rheinisches Museum* XXVI (1871), p. 554-576 et XXVII (1872), p. 23-61.

⁵⁶) *Iamblichi De Vita Pythagorica* ed. L. DEUBNER, Leipzig, 1937 (Coll. Teubner). A citer désormais comme suit : JAMBLIQUE, *VP* (éd. Deubner).

⁵⁷) STOBÉE, IV 37, 4 Hense. Cité, avec les autres textes aristoxéniens, par M.T. CARDINI (voir note 53), vol. III, (p. 280-333), p. 324-327.

⁵⁸) JAMBLIQUE, *VP* 209-211 (éd. Deubner, p. 113-115).

⁵⁹) *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum* ed. H.S. LONG, Oxford, 1964. A citer désormais comme suit : DIOG. L., *VPh* (éd. Long).

⁶⁰) DIOG. L., *VPh* VIII. 9 (éd. Long, p. 396, l. 15-19).

Puis, Pythagore aurait insisté à ce qu'aucun homme marié ne fréquente une femme autre que la sienne propre, cela d'après la Vie d'Apollonius de Philostrate. Lui, Apollonius, voulait aller plus loin que son maître lointain, ne pas se marier et s'abstenir de tout commerce d'ordre sexuel ⁶¹). Mais cela est déjà du néo-pythagorisme.

2. ... *ab inlecebris uentris et gutturis ... se abstineant...*

N'insistons pas sur le côté végétarien de la vie pythagoricienne ⁶²), ni sur le fait que les adeptes de la secte semblent s'être abstenus, entre autres, de manger des fèves ⁶³). Ce qui est plus intéressant dans le cadre de cette recherche est l'insistance des textes sur la modération ascétique dans le domaine de la nourriture et de la boisson.

Le tout premier passage que nous avons à citer à ce sujet renferme d'ailleurs plusieurs autres parallèles avec le *De ordine* II, 8(25) de saint Augustin. Nous y renverrons le lecteur à plusieurs reprises. Jamblique dit que Pythagore prescrivait à ses adeptes de s'abstenir du vin et de faire modérément usage de nourriture et de sommeil. Il leur disait aussi d'avoir un mépris sincère pour la gloire personnelle, pour les richesses et d'autres choses de ce genre, et de les refuser même. Quant aux relations humaines, Pythagore préconisait une attitude respectueuse vis-à-vis des parents, un esprit bienveillant, de plain pied, vis-à-vis des égaux, et, par rapport à des gens plus jeunes, un comportement plein de sollicitude et la promptitude à les stimuler, tout cela sans aucune malveillance. Il professait une « amitié » universelle, à tous les niveaux, amitié de tous envers tous et, sans exclusive préconçue, envers toute chose, inclusivement les animaux et les choses matérielles. Dans les rapports avec les dieux, cela impliquait de la piété envers eux et la connaissance contemplative du transcendant ⁶⁴).

Mais laissons là cet intéressant passage, pour parler plus particulièrement des principes de Pythagore dans le domaine alimentaire. Jamblique se fait l'écho d'une tradition d'après laquelle personne n'aurait vu Pythagore lui-même en train de manger ou de boire ⁶⁵).

⁶¹) PHILOSTRATE, *Vita Apollonii* I, 13, 3 (éd. A. WESTERMANN, Paris, 1849, p. 7). Voir aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* III, 3, 24, l. PG 8, c. 1128; GCS 15 (éd. Stählin), p. 206; et DIOG. L., *VPh* VIII, 43 (éd. Long, p. 412, l. 8-10).

⁶²) JAMBLIQUE, *VP* 225 (éd. Deubner, p. 121, l. 11-13).

⁶³) DIOG. L., *VPh* VIII, 19-20 (éd. Long, p. 400-401).

⁶⁴) JAMBLIQUE, *VP* 69 (éd. Deubner, p. 39).

⁶⁵) JAMBLIQUE, *VP* 141 (éd. Denuber, p. 79, l. 20). Voir aussi *ibid.* 203-208 (éd. Deubner, p. 111-113) et DIOG. L., *VPh* VIII, 20 (éd. Long, p. 401, l. 4-5).

Un long exposé, d'abord sur la vertu cardinale de « tempérance », ensuite sur celle de « courage », permet à Jamblique de répéter encore deux fois ce qu'il a dit sur le mépris de Pythagore pour le vin et sur sa sobriété dans l'ordre de la nourriture et du sommeil ⁶⁶).

3. ... *ab inmodesto corporis cultu et ornatu... se abstineant...*

Chez Jamblique on peut lire que les disciples de Pythagore portaient des vêtements blancs et propres, et se servaient de literie également blanche et propre. Celle-ci était faite de lin, étant donné qu'ils ne faisaient pas usage de laine ⁶⁷). Plus loin, Jamblique dira cela encore une fois, mais dans ce second passage, il ne s'agit plus des disciples de Pythagore, mais du maître lui-même. Il reste que celui-ci, d'après Jamblique, demandait aux siens de suivre son exemple ⁶⁸).

Diogène Laërce donne en gros les mêmes renseignements, mais il ajoute une précision intéressante : Pythagore portait une robe blanche propre, et il utilisait de la literie blanche, en laine. C'est que le lin n'avait pas encore pénétré dans ces régions... ⁶⁹). Diogène veut dire sans doute que Pythagore, s'il avait connu le lin, l'aurait certainement préféré à la laine, tissu tiré du monde animal.

Quant à la blancheur, elle fait partie du domaine du bien, comme la noirceur de celui du mal ⁷⁰). Mais il n'est pas exclu que les biographes de Pythagore aient vu, dans son vêtement blanc, une mise bien simple, sans aucun agrément coloré. C'est pour cette raison que j'ai signalé ces quelques passages à titre de parallèles du *De ordine*.

4. ... *ab inanibus negotiis ludorum... se abstineant...*

Selon les disciples de Pythagore, nous dit Jamblique ⁷¹), les jeunes gens combinent souvent les défauts de l'âge qu'ils ont dépassé avec ceux de l'âge auquel ils ne sont pas encore arrivés. Ils ont les vices des petits enfants avec ceux des adultes. Ainsi ils ont de l'aversion pour toute espèce d'application et de régularité dans leur travail, ils cèdent à l'attrait des *jeux* ⁷²), ils sont débridés et pétulants, bref ils se comportent comme des gamins. Mais d'autre part, la tendance à la violence, aux ambitions de toute sorte, et à toutes les autres dangereuses agitations,

⁶⁶) JAMBLIQUE, *VP* 188 et 226 (éd. Deubner, p. 104, l. 17-19, et p. 121, l. 18-19).

⁶⁷) JAMBLIQUE, *VP* 100 (éd. Deubner, p. 58, l. 5-7).

⁶⁸) JAMBLIQUE, *VP* 149 et 205 (éd. Deubner, p. 84, l. 8-11, et p. 112, l. 18-21).

⁶⁹) DIOG. L., *VPh* VIII, 19 (éd. Long, p. 401, l. 2-4).

⁷⁰) DIOG. L., *VPh* VIII, 34 (éd. Long, p. 407, l. 11-12).

⁷¹) JAMBLIQUE, *VP* 202 (éd. Deubner, p. 110-111).

⁷²) *Ibid.*, (éd. Deubner, p. 110, l. 23).

propensions et dispositions de l'âge adulte tend déjà à se glisser dans le comportement de ces jeunes gens.

La seconde partie de ces conceptions présente un accord exact avec ce qui, dans le *De ordine* est dit peu après les paroles sur les jeux futiles dont les jeunes Licentius et Trygetius doivent se distancer :

5. ... *ab aemulatione obtreactione inuidentia, ab honorum potestatumque ambitionibus... se abstineant...*

Mais entre ces paroles et le passage qui parle des jeux, il y a, dans le *De ordine*, encore un autre avertissement :

6. ... *a torpore somni atque pigritiae... se abstineant...*

Dans le long aperçu des mœurs pythagoriciennes, cité plus haut sous 2, nous avons déjà rencontré un souci du même ordre ⁷³). Jamblique le répétera encore deux fois par la suite, d'abord en parlant de la vertu cardinale de « tempérance », ensuite quand il va s'étendre sur le « courage » chez les disciples de Pythagore ⁷⁴).

7. ... *ab ipsius etiam laudis cupiditate se abstineant...*

Cela aussi a été dit dans le même aperçu. L'idée revient plus loin. Elle est répétée tout simplement dans le cadre des vertus cardinales de « tempérance » et de « courage » ⁷⁵). Mais Jamblique parle du même sujet quand il décrit le « noviciat » pythagoricien. Une fois admis dans leur groupe, Pythagore voulait que le nouveau candidat, pendant trois ans, fût soumis à des humiliations de toute sorte. Il fallait qu'il se montrât constant dans son mépris de l'honneur ⁶⁷). Ailleurs encore, Jamblique souligne que les Pythagoriciens étaient tellement élevés au-dessus de toute recherche de gloire qu'à peu d'exceptions près, ils n'ont pas voulu mettre par écrit leurs réflexions ⁷⁷).

8. ... *amorem autem pecuniae totius suae spei certissimum uenenum esse credant.*

Le mépris des richesses a été préconisé déjà plus haut, toujours dans le même tableau des mœurs de la secte. La même idée revient bien entendu dans les reprises de ce texte à propos des vertus cardinales ⁷⁸).

⁷³) JAMBLIQUE, *VP* 69 (éd. Deubner, p. 39, l. 3).

⁷⁴) JAMBLIQUE, *VP* 188 et 226 (éd. Deubner, p. 104, l. 18, et p. 121, l. 19).

⁷⁵) JAMBLIQUE, *VP* 69, 188 et 226 (éd. Deubner, p. 39, l. 4-5; p. 104, l. 18-19; p. 121, l. 19-20).

⁷⁶) JAMBLIQUE, *VP* 72 (éd. Deubner, p. 141, l. 1-4).

⁷⁷) JAMBLIQUE, *VP* 198 (éd. Deubner, p. 109, l. 5-7). Voir note 148.

⁷⁸) JAMBLIQUE, *VP* 69, 188 et 226 (éd. Deubner, p. 39, l. 4; p. 104, l. 19; p. 121, l. 19-20).

C'est dans le même cadre qu'il faut placer le renseignement selon lequel les disciples de Pythagore mettaient tout en commun ⁷⁹). La biographie de Diogène Laërce s'accorde avec celle de Jamblique. Diogène cite à ce propos le Pythagoricien Timée (l'interlocuteur de Platon dans le dialogue du même nom) : Pythagore est le premier, selon Timée, à avoir dit qu'entre amis tout était commun, et que l'amitié est une égalité ⁸⁰). Et plus loin Diogène dit que selon Pythagore il ne fallait rien croire à soi tout seul ⁸¹).

9. *Nihil enerviter faciant, nihil audacter.*

Dans son analyse du *De ordine*, A. Dyroff signale que ces paroles d'Augustin le font penser à la définition qu'Aristote donne du « courage » ⁸²). Or c'est en effet dans le chapitre que Jamblique consacre à cette vertu cardinale chez les Pythagoriciens, qu'on rencontre des parallèles avec les paroles citées. Nous y lisons que les adeptes de l'école se servaient de certains chants pour susciter le courage dans leur cœur. Ces chants étaient de deux sortes : les uns étaient des remèdes contre le découragement et la mélancholie ; les autres contre les sentiments violents et la surexcitation. Dans le premier cas, ces chants étaient comme des toniques, dans le second comme des calmants ⁸³). Chaque fois qu'un Pythagoricien sentait, soit l'emportement, soit le découragement, s'emparer de lui, il se mettait à l'écart pour retrouver dans la solitude son équilibre mental ⁸⁴).

10. *In peccatis suorum uel pellant omnino iram uel ita frenent, ut sit pulsae similis.*

Jamblique, comme d'ailleurs les autres sources, présente ici de nombreux parallèles.

Lisons tout d'abord ce que Jamblique dit dans son aperçu des

⁷⁹) JAMBLIQUE, *VP* 30, 32, 72, 74, 168 et 235 (éd. Deubner, p. 17, l. 23 ; p. 19, l. 10-11 ; p. 41, l. 8-10 ; p. 42, l. 16-20 ; p. 94, l. 23-27 ; p. 126, l. 22). — Dans sa Règle, saint AUGUSTIN prescrit également la mise en commun des biens. Voir *Præceptum*, l. 5 : Et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia.

⁸⁰) DIOG. L., *VPh* VIII, 10 (éd. Long, p. 397, l. 1-4). — Les paroles de Timée se trouvent dans *FGrH* 273 F 93.

⁸¹) DIOG. L., *VPh* VIII, 23 (éd. Long, p. 402, l. 15).

⁸²) A. DYROFF, *Über Form und Begriffsgehalt der augustinisches Schrift De ordine*, dans *Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft*, Köln, 1930 (p. 15-62), p. 33 : « ... Anklang an die aristotelische Definition der Tapferkeit (Mitte zwischen schwächlich und verwegen) ... ».

⁸³) JAMBLIQUE, *VP* 224 (éd. Deubner, p. 120, l. 23-28).

⁸⁴) JAMBLIQUE, *VP* 225 (éd. Deubner, p. 121, l. 3-6).

mœurs. Pythagore aurait particulièrement inculqué à ses disciples de « vivre en compagnie des dieux », pendant le sommeil aussi bien que pendant qu'ils étaient éveillés. Mais cela, disait-il, était impossible à une âme perturbée par la colère, ou corrompue par une mauvaise passion, ou, ce qui était encore plus grave, souillée par l'ignorance ⁸⁵). Le lecteur ne manquera pas de reconnaître le trinôme du *De ordine* : le chemin qui conduit vers *connaissance de Dieu* comporte une *pars uitae* et une *pars eruditionis*...

L'emportement est un grave danger pour ce qui constitue la quintessence même de l'éthique pythagoricienne : l'amitié universelle ⁸⁶).

Jamblique relate une tradition d'après laquelle aucun Pythagoricien n'aurait, emporté par la colère, donné le fouet à un esclave, ni adressé des paroles dures à un homme libre. Ils auraient toujours attendu que leur âme ait retrouvé son calme. L'un des plus célèbres Pythagoriciens d'antan, Archytas de Tarente, revenant d'une guerre, avait constaté que son intendant et ses laboureurs, avaient négligé le travail aux champs. Or, au lieu de sévir, il a dit à ses esclaves : Vous pouvez vous féliciter, puisque je suis en colère... ⁸⁷) !

Diogène Laërce va encore un peu plus loin. Epris de colère, Pythagore n'a jamais frappé personne, même pas ses esclaves. Mais ici il s'agit du maître lui-même... ⁸⁸).

11. *Neminem oderint*...

Nous avons déjà signalé à plusieurs reprises l'idée pythagoricienne de l'amitié universelle.

12. *...nulla uitia non curare uelint. Magnopere obseruent, cum uindicant, ne nimium sit, cum ignoscunt, ne parum. Nihil puniant, quod non ualeat ad melius, nihil indulgeant, quod uertat in peius.*

Jamblique parle de la « correction » chez les Pythagoriciens en disant : Quant aux corrections et admonitions, les Pythagoriciens les appelaient *πεδαρτάσεις* ⁸⁹). Il s'agit d'un mot dorien qui signifie « remises en meilleur état ». Ils estimaient, continue Jamblique, que les plus anciens, en adressant des reproches à leur cadets, devaient y mettre beaucoup de bienveillance de langage et beaucoup de circonspection.

⁸⁵) JAMBLIQUE, *VP* 70 (éd. Deubner, p. 39, l. 25 ; p. 40, l. 5).

⁸⁶) JAMBLIQUE, *VP* 101 (éd. Deubner, p. 58, l. 19-25).

⁸⁷) JAMBLIQUE, *VP* 197 (éd. Deubner, p. 105, l. 4-18).

⁸⁸) DIOG. L., *VP* VIII, 20 (éd. Long, p. 401, l. 7).

⁸⁹) JAMBLIQUE: *VP* 101 et 231 (éd. Deubner, p. 59, l. 1-2, avec la bibliographie indiquée à l'endroit ; p. 124, l. 12-13)).

Leurs observations devaient être des manifestations de sollicitude et de bonté. C'est ainsi, pensaient-ils, que la correction devenait quelque chose de beau et d'utile ⁹⁰).

Le redressement des mœurs faisait partie de leur programme quotidien, après la promenade solitaire de chacun pendant la matinée ⁹¹). La sollicitude stimulante à l'égard des plus jeunes devait être dépourvue de tout esprit de dénigrement ⁹²).

13. *Suos putent omnes, in quos sibi potestas data fuerit. Ita seruiant, ut eis dominari pudeat, ita dominantur, ut seis seruire delectet.*

Deux fois j'ai rencontré une pensée du même ordre chez Jamblique.

Ni famille, ni cité, ne peuvent être bien gouvernées, si ce n'est dans un climat de bonne entente. Il convient, en effet, que la souveraineté soit exercée dans un esprit de consentement, aussi bien de la part de celui qui gouverne que de celui qui est gouverné ⁹³).

Ailleurs, Jamblique signale que le comportement des Pythagoriciens était comme celui d'un père affectueux à l'égard de ses fils ⁹⁴).

14. *In alienorum peccatis molesti non sint inuito.*

La traduction de la Bibliothèque Augustinienne porte ici : « Dans les fautes des étrangers, qu'ils évitent d'être importuns, quand le coupable résiste » ⁹⁵). Mais cela me paraît contraire au ton général du contexte immédiat. Ses premiers mots en donnent très précisément la teneur : elle est absolue et ne comporte aucune exception : *nulla uitia non curare uelint.*

⁹⁰) JAMBLIQUE, VP 101 et 231 (éd. Deubner, p. 59, l. 2-6; p. 124, l. 13-18).

⁹¹) JAMBLIQUE, VP 96 (éd. Deubner, p. 56, l. 15-19).

⁹²) JAMBLIQUE, VP 188 (éd. Deubner, p. 104, l. 22-23). Comparer *Praeceptum*, l. 209-215 : Quando autem necessitas disciplinae, minoribus coercendis, dicere uos uerba dura compellit, si... in ipsis modum uos excessisse sentitis, ... petenda uenia est ab omnium domino, qui nouit etiam eos, quos plus iusto forte corripitis, quanta beniuolentia diligatis. Voir *Augustiniana* XXI (1971), p. 391, note 95.

⁹³) ARISTOXÈNE dit dans ses *Sentences Pyth.* : Ceux qui gouvernent ne doivent pas seulement être compétents mais aussi bienveillants ; les sujets ne doivent pas seulement être soumis, mais aussi animés d'amour pour leurs maîtres (STOBÉE IV, 25, 45 Hense). — Un passage de la Règle de saint AUGUSTIN est particulièrement proche de ces paroles. Voir *Praeceptum*, l. 230-234 : Et quamuis utrumque sit necessarium, tamen (praepositus) plus a uobis amari adpetat quam timeri, semper cogitans deo se pro uobis redditurum esse rationem. Unde uos magis oboediendo, non solum uestri, uerum etiam ipsius miseremini, quia inter uos, quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore uersatur.

⁹⁴) JAMBLIQUE, VP 198 (éd. Deubner, p. 109, l. 2-3).

⁹⁵) Vol. IV, Paris, 1939, p. 407.

Quelques mots d'un apocryphe pythagoricien nous font comprendre de quoi il s'agit. Afin de situer ce texte, je rappelle que Jean Stobée (VI^e siècle) nous a conservé, partiellement en dialecte dorien, un certain nombre de texte d'« Archytas », de « Métopos », ou attribués à d'autres personnages illustres de l'école pythagoricienne. Dernièrement, en 1965, ces passages ont été de nouveau étudiés et édités par Holger Thesleff qui en fait remonter une partie assez haut dans l'histoire (IV^e-III^e siècle)⁹⁶. C'est un texte de « Charondas » qui nous aide à comprendre le sens de *inuito* dans le *De ordine*. Charondas était un législateur du VI^e siècle. Il aurait doté de lois les villes de Catane et de Reggio. Ce que Stobée⁹⁷ cite de lui est un ensemble de Prolégomènes à sa législation. C'est un apocryphe évident, mais certains spécialistes estiment qu'Aristoxène, source importante en ce qui concerne le pythagorisme, a connu ces Prolégomènes ou un autre écrit du même genre⁹⁸. Or chez ce « Charondas » nous lisons que ceux qui gouvernent doivent diriger leurs concitoyens avec justice, comme s'ils étaient leurs propres enfants, et que, dans leurs jugements, ils doivent être sourds à leurs inimitiés, leurs amitiés et leurs emportements... « Charondas » estime aussi qu'il faut regarder comme un devoir de piété de faire connaître ceux qui ont des crimes sur la conscience. Grâce à ces témoignages, le bien-être de la cité aura beaucoup de gardiens, si bien qu'elle restera indemne. Cependant, on ne doit pas divulguer ce qui aurait été commis par *ignorance involontaire* (τὰ δι' ἀκούσιον ἄγνοιαν), mais uniquement le méfait commis de propos délibéré. Celui qui en veut à un concitoyen pour l'avoir empêché de commettre du mal doit être l'objet d'un mépris général⁹⁹.

En donnant à *inuito* le sens de « à quelqu'un qui pêche malgré lui, sans le vouloir », on arrive à donner à la phrase d'Augustin une signification excellente qui, sans difficulté, se laisse insérer dans la teneur générale du passage.

⁹⁶ H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagoric Writings of the Hellenistic Period*, Åbo, 1961.

⁹⁷ STOBÉE IV 2, 24 Hense.

⁹⁸ A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922, p. 182-184; suivi par C.J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of Texts with Notes and Explanations*, Leyde, I³, p. 330.

⁹⁹ Cité par H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1965, p. 61, l. 20-22 et 28-33.

15. *Inimicitias uitent cautissime, ferant aequissime, finiant citissime.*
 Nous renvoyons tout d'abord le lecteur à ce qui sera dit plus loin (sous 18) sur l'amitié.

C'est d'ailleurs dans son exposé sur l'amitié pythagoricienne que nous lisons chez Jamblique : On ne doit jamais être à l'origine de discordes et de contestations, pour autant que cela dépend de nous, mais il faut les éviter absolument, dans toute la mesure du possible ¹⁰⁰).

Dans sa biographie de Pythagore, Diogène Laërce signale, comme l'un des principes de son personnage, qu'il fallait être sociable, de façon à ne pas faire de ses amis des ennemis ; et à se faire un ami d'un ennemi » ¹⁰¹).

Jamblique fait état du même principe ¹⁰²), mais, chose curieuse, il ajoute que la réconciliation avec cet ennemi doit se faire « le plus vite possible », ὥς τάχιστα. C'est le *citissime* du *De ordine* et, plus encore, le *quam celerrime* de la Règle...

16. *In omni uero contractu atque conuersatione cum hominibus satis est seruare unum hoc uulgare prouerbum : nemini faciant, quod pati nolunt.*

Dans ses « Histoires variées », Elie (II^e-III^e siècle) raconte : d'après Pythagore, les deux présents les plus beaux que les hommes avaient reçus de la part des dieux étaient d'embrasser la vérité et de *faire du bien à autrui*. Il aurait même ajouté que ces deux qualités étaient comparables avec ce que font les dieux eux-mêmes ¹⁰³).

17. *Rem publicam nolint administrare nisi perfecti, perfici autem uel intra aetatem senatoriam festinent uel certe intra iuuentutem. Sed quisquis sero ad ista se conuerterit, non arbitretur nihil sibi esse praeceptum ; nam ista utique facilius decocta aetate seruabit.*

Stobée nous a gardé un très intéressant passage des « Sentences pythagoriciennes » d'Aristoxène, déjà souvent cité. Les Pythagoriciens estimaient, dit-il, que chaque âge doit se soucier de quelque projet particulier : les jeunes garçons ont à s'exercer dans les lettres et les autres matières ; les jeunes gens doivent acquérir la pratique des lois et des coutumes de la cité ; les adultes se consacreront aux affaires et charges publiques ; les vieillards diffuseront toute leur sagesse dans

¹⁰⁰) JAMBLIQUE, *VP* 230 (éd. Deubner, p. 124, l. 1-3).

¹⁰¹) DIOG. L., *VP* VIII, 23 (éd. Long, p. 402, l. 13-14).

¹⁰²) JAMBLIQUE, *VP* 40 (éd. Deubner, p. 23, l. 12-15).

¹⁰³) *Variae Historiae* XII, 59 (éd. R. HERCHER, Paris, 1858, p. 399, l. 31-34).

des réflexions présentées avec discernement et dans l'octroi de bons conseils. Ainsi, ni les jeunes garçons ne se comporteront comme des enfants, ni les jeunes gens comme des gamins, ni les adultes comme des jeunes, ni les vieillards comme des insensés. Ils disaient aussi qu'il fallait, dès le plus jeune âge, se comporter avec de l'ordre et de la mesure, même en matière de nourriture. L'ordre et la mesure, en effet, sont beaux et utiles, mais le désordre et l'excès sont disgracieux et nocifs ¹⁰⁴).

L'idée d'après laquelle la formation doit commencer tôt revient comme un refrain chez Jamblique. Il faut s'habituer à une vie virilement sobre dès le début ¹⁰⁵). Si l'éducation ne commence pas tôt, on sera toujours en retard d'un âge ¹⁰⁶). Il convient de suivre ici l'exemple de la vie des animaux : l'éducation y commence tout de suite ¹⁰⁷).

18. *In omni autem uita loco tempore amicos aut habeant aut habere instent.*

Ici de nouveau, les parallèles abondent chez Jamblique. Nous rappelons ce qu'il a dit sur l'amitié universelle dans le tableau général des mœurs pythagoriciennes ¹⁰⁸). L'amitié (au sens propre et au sens figuré) était regardée par Pythagore lui-même comme le résumé de toute sa doctrine et par les autres comme la marque de la secte ¹⁰⁹). L'amitié entre les hommes devait être libre de tout amour de disputes et de toute jalousie ¹¹⁰). Jamblique répète tout cela dans un long passage de son œuvre, consacré spécialement à l'amitié ¹¹¹). Il y raconte aussi des historiettes fort édifiantes qui mettent en évidence le désintéressement absolu de l'amitié pythagoricienne et son caractère exigeant. Pour être admis dans le groupe, il fallait être capable de se comporter en vrai ami ¹¹²).

¹⁰⁴) STOBÉE IV 1, 49 Hense. Voir aussi JAMBLIQUE, *VP* 203 (éd. Deubner, p. 111, l. 8-13).

¹⁰⁵) JAMBLIQUE, *VP* 171 (éd. Deubner, p. 96, l. 11).

¹⁰⁶) JAMBLIQUE, *VP* 201 (éd. Deubner, p. 110, l. 8).

¹⁰⁷) JAMBLIQUE, *VP* 204 (éd. Deubner, p. 111, l. 20).

¹⁰⁸) JAMBLIQUE, *VP* 69 (éd. Deubner, p. 39, l. 8-9).

¹⁰⁹) JAMBLIQUE, *VP* 70 (éd. Deubner, p. 39, l. 22-25).

¹¹⁰) JAMBLIQUE, *VP* 101 (éd. Deubner, p. 58, l. 15-17).

¹¹¹) JAMBLIQUE, *VP* 229-240 (éd. Deubner, p. 123-129). C'est à la fin de ce passage (p. 128, l. 26) que JAMBLIQUE emploie le terme de « la concorde de l'esprit ». Comparer *Praeceptum*, l. 3-4 : *Primum... ut unanimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in deum* ; pensée reprise dans *Praeceptum*, l. 34 : *Omnes ergo unanimitate et concorditer uiuite...*

¹¹²) JAMBLIQUE, *VP* 236 (éd. Deubner, p. 127, l. 6-9).

19. *Obsequantur dignis etiam non hoc expectantibus...*

Il y a un bref passage chez Jamblique ¹¹³) qui me semble bien correspondre aux paroles d'Augustin. Il est indispensable, y lisons-nous, que celui qui se trouve dans l'ignorance apprenne ce qu'il ne connaît pas encore, et que, pour l'apprendre, il applique son esprit aux conceptions et opinions de quelqu'un qui est bien informé et qui est capable de transmettre sa connaissance. Cela est particulièrement indispensable pour la bonne « santé » des... jeunes. Il me semble que cette précision, si classique, nous fait saisir qui sont les *digni obsequiae* : ce sont les Anciens. Jamblique termine en disant que les jeunes doivent être très attentifs à ce que pensent leurs aînés qui ont vécu comme il le fallait.

20. *... superbos minus curent, minime sint.*

Je n'ai rencontré aucun parallèle direct chez Jamblique. Mais je rappelle son insistance sur la modestie des plus jeunes dans leurs rapports avec leurs aînés, et sur la bienveillance de ces derniers dans leurs rapports avec des plus jeunes, ou plutôt sur la sollicitude que les anciens doivent manifester à l'égard des plus jeunes, sollicitude bienveillante certes, mais non moins ferme ¹¹⁴).

21. *Apte congruenterque uiuant...*

Il me semble que cela n'est qu'une façon particulière pour parler du principe général de l'« harmonie pythagoricienne ».

22. *... deum colant, cogitent, quaerant...*

D'après Jamblique, Pythagore aurait inculqué à ses disciples de vivre en commerce continu avec les dieux, même pendant leur sommeil ¹¹⁵). Tout ce que les Pythagoriciens avaient l'habitude de préconiser ou de déconseiller tendait à ce commerce avec le divin. Le principe qui orientait toute leur vie était la « *sequela dei* » et ils se moquaient des gens qui cherchaient le bien ailleurs que chez les dieux. Il allait de soi, d'après eux, que l'homme devait accomplir ce qui est agréable à Dieu ¹¹⁶).

23. *... fide, spe, caritate subnixi.*

Ce trinôme, en tant que tel, est bien entendu d'origine chrétienne. Mais il n'est pas exclu qu'Augustin, dans sa source pythagoricienne, ait rencontré les termes séparément. Jamblique nous dit que Pythagore insistait sur la nécessité de la foi dans le domaine religieux ¹¹⁷), et sur la

¹¹³) JAMBLIQUE, *VP* 200-201 (éd. Deubner, p. 109, l. 28 - p. 110, l. 3).

¹¹⁴) Voir les notes 89-94.

¹¹⁵) JAMBLIQUE, *VP* 70 (éd. Deubner, p. 39, l. 25 - p. 40, l. 1).

¹¹⁶) JAMBLIQUE, *VP* 137 (éd. Deubner, p. 77, l. 16 - p. 78, l. 4).

¹¹⁷) JAMBLIQUE, *VP* 148 (éd. Deubner, p. 83, l. 22).

légitimité de l'espérance, Jamblique cite le début d'un poème pythagoricien : On peut tout espérer, il n'est rien dont on devrait désespérer ; Dieu accomplit tout avec facilité et rien ne l'embarrasse ¹¹⁸).

Quant à la « charité », à l'époque où nous sommes, Augustin la regardait encore comme la qualité de l'âme *qua uidere (deum) perfruique desideret*. Or nous avons rencontré un désir comparable chez Jamblique il y a un instant, le désir du commerce continuuel avec les dieux.

C'est dans les *Soliloques* que nous rencontrons cette définition de la « charité ». Celles de la « foi » et de l'« espérance » sont du même ordre, orientées également sur la contemplation de Dieu. La « foi » fait croire à l'âme que l'objet vers lequel son regard doit se tourner procure par sa vue le bonheur. L'« espérance » lui fait conjecturer que son regard, bien dirigé, obtiendra la vision ¹¹⁹). Je pense qu'avec ce contenu, les trois termes n'avaient rien d'étrange dans un contexte philosophique. Seule leur « mise en trinôme » est d'origine strictement biblique.

24. *Optent tranquillitatem atque certum cursum studiis suis omniumque sociorum et sibi quibusque possunt mentem bonam pacatamque uitam.*

Optent... Il s'agit sans doute d'une prière adressée à ce Dieu dont on vient de parler.

L'objet de cette prière est très intéressant : Augustin termine son exposé par une « inclusion » en bonne et due forme. Le *geminus ordo* revient ici, cette double ordonnance, *cuius una pars uitae, altera eruditionis est* ¹²⁰). Mais les termes sont maintenant présentés en ordre inverse, fermant ainsi le long passage que nous avons analysé. Augustin mentionne d'abord, en effet, le *certus cursus* des études, ce qui correspond à l'ordre à appliquer dans l'*érudition*, et ensuite, tout-à-fait à la fin, la *vie ordonnée*, la *pacata uita*.

La « tranquillité » est, sous un autre nom, l'« ordre », double, dont Augustin et ses interlocuteurs se sont entretenus.

En lisant « Pythagore », j'ai insisté jusqu'ici sur les *praecepta uitae*. Mais je voudrais maintenant souligner que ces préceptes se

¹¹⁸) JAMBLIQUE, *VP* 139 (éd. Deubner, p. 79, l. 9-10).

¹¹⁹) ... *fides*, qua credat ita se rem habere, ad quam conuertendus aspectus est, ut uisa faciat beatum; *spes*, qua cum bene aspexerit, se uisurum esse praesumat; *charitas*, qua uidere perfruique desideret. *Solil.* I, 6(13). Un peu plus loin, en 7(14), AUGUSTIN précise que l'objet de cette *visio* est la Beauté : ... *illam singularem ueramque pulchritudinem* cum uiderit, plus amabit. *PL* 32, c. 876.

¹²⁰) *De ordine* II, 8(25), immédiatement avant l'énumération des *praecepta*.

doublent, dans le même genre de textes, d'un *cursus* de « disciplines », et aboutissent également à la contemplation.

C'est Aristoxène lui-même qui parle de l'amour de la Beauté dans un bref fragment que Stobée nous a conservé ¹²¹). Pythagore aurait dit, d'après ce passage, que le vrai amour du beau, la vraie « philocalie », trouve son cadre dans des pratiques de vie et dans des disciplines scientifiques.

Remarquons que saint Augustin emploie lui-même le terme de *philo-calia* dans une autre « œuvre de jeunesse », son *Contra Academicos* ¹²²), et qu'il affirme dans les *Retractationes* qu'il s'agit de l'amour de la beauté de cette sagesse que désire la *philo-sophia*. Il regarde les deux termes de « philocalie » et « philosophie » comme synonymes, du moins si l'on comprend par la « beauté » aimée autre chose que des bagatelles ¹²³).

Quant à la *philo-sophia* précisément, Jamblique se fait l'écho d'une tradition (remontant à Heraclide le Pontique, du IV^e siècle avant J.-Chr.) d'après laquelle Pythagore aurait été le premier à préférer le titre de « philo-sophe », d'« amant de la sagesse », à celui de « sage ». Lors de fêtes solennelles, disait-il, toute sortes de gens se rassemblent. Tel vient pour un but lucratif, voulant vendre sa marchandise ; tel autre pour acquérir de la gloire par ses exploits ; tel autre enfin pour admirer la beauté du site et celle des œuvres de culture présentées à ces occasions. Or la vie ressemble à ces fêtes. Il y a des gens qui vivent pour l'argent, d'autres vivent pour les honneurs, ils veulent gouverner et dominer, mais les meilleurs désirent « la contemplation des choses les plus belles », τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν. Ce sont les « philosophes » ¹²⁴).

Diogène Laërce, lui-aussi, fait état de cette tradition dans sa Vie de Pythagore ¹²⁵). Mais ailleurs, dans son Prologue, il ajoute une réflexion

¹²¹) STOBÉE III 1, 101 Hense.

¹²²) *C. Acad.* II, 3(7) : ... *philocalia* et *philosophia* prope similiter cognominatae sunt. PL 32, c. 922 ; CC 29, p. 21.

¹²³) *Retr.* I, 1, 3(7) : Aut enim *philocalia* quae dicitur non nisi in nugis est et ob hoc *philosophiae* nulla ratione germana, aut, si propterea est hoc nomen honorandum, quia latine interpretatum *amorem pulchritudinis* significat et est uera ac summa *sapientiae pulchritudo*, eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis *philocalia* quae *philosophia*. PL 32, c. 586-587 ; CSEL 36, p. 14-15.

¹²⁴) JAMBLIQUE, *VP* 58-59 (éd. Deubner, p. 31-32).

¹²⁵) DIOG. L., *VPh* VIII, 8 (éd. Long, p. 396, l. 3-9).

xion intéressante faite par Pythagore à ce propos : l'homme peut être un « amant de la sagesse », mais non pas un « sage », puisque Dieu seul est sage ¹²⁶).

Quant aux « disciplines », Jamblique raconte l'histoire d'un jeune homme pauvre dont Pythagore avait fait son auditeur moyennant quelques largesses. Il le forma en arithmétique, géométrie et autres sciences et, ayant constaté que son disciple avait pris goût à cette formation, il prétendit qu'il n'avait plus d'argent à lui donner. Alors le jeune homme déclara qu'il voulait continuer à entendre Pythagore malgré cela, et même lui payer ses leçons. Et il est resté avec lui pour toujours... ¹²⁷). Un peu plus loin, Jamblique souligne la « polymathie » de Pythagore ¹²⁸).

Il affirme encore que les Pythagoriciens, dans leur système d'éducation, cherchaient avant tout à détacher et libérer l'esprit de toutes les entraves et chaînes qui le tenaient captif depuis ses premiers jours. Seul l'esprit, en effet, pouvait apprendre et voir ce qui est sage et vrai. Après cette formation négative, ils s'efforçaient de conduire l'esprit purifié à tourner vigoureusement son regard vers la lumière divine ¹²⁹).

* * *

D'après tout cela, il est bien évident que la « première règle d'Augustin » dans le *De ordine* II, 8(25), s'inspirait de « Pythagore ». Encore une fois, je fais abstraction de la question de savoir si ce « Pythagore » était celui « de l'histoire ». Il était peut-être plutôt un « archétype » de conduite humaine, de systématisation scientifique et de montée contemplative, archétype qui pouvait facilement intégrer des éléments venant d'horizons fort différents. Platon, Aristote et les Stoïciens ont très bien pu dépendre de Pythagore, sans empêcher « Pythagore » de dépendre d'eux.

¹²⁶) DIOG. L., *VPh* I, 12 (éd. Long, p. 5, l. 14-18).

¹²⁷) JAMBLIQUE, *VP* 21-25 (éd. Deubner, p. 14-15). Voir aussi 158 (p. 89, l. 7-19).

¹²⁸) JAMBLIQUE, *VP* 31 (éd. Deubner, p. 18-19). — Le terme de « polymathie » n'y est pas. A propos de Pythagore, il a été employé par Héraclite (DIOG. L., *VPh* IX, 1; éd. Long, p. 437, l. 5). En ce qui concerne les différentes appréciations de la « polymathie » dans l'Antiquité voir M. ALEXANDRE dans son introduction au *De congressu eruditionis gratia* de PHILON D'ALEXANDRIE, Paris, 1967, p. 48-61, avec sa bibliographie. Voir aussi note 14.

¹²⁹) JAMBLIQUE, *VP* 228 (éd. Deubner, p. 122-123).

A cet égard il y a un texte intéressant dans un traité d'Augustin dont l'importance pour son évolution a déjà été soulignée, son *De vera religione*. Nous y retrouvons les *praecepta uitae* et leurs rapports avec la contemplation de la *spiritalis pulchritudo*. Mais les *disciplinae liberales* manquent désormais dans le système. Chose très curieuse, l'idéal est mis ici dans la bouche, non pas de Pythagore, mais de... Platon. On dirait qu'aux yeux d'Augustin, « Pythagore » moins les *disciplinae* ¹³⁰⁾ correspondait à « Platon ». Interrogé par nous, Platon nous dirait, dit Augustin, « que rien n'empêche autant de pénétrer la vérité qu'une vie de plaisir et que les images trompeuses des objets sensibles, lesquelles, imprimées en nous au moyen du corps par ce monde sensible, sont sources d'opinions et d'erreur diverses; qu'il faut en conséquence guérir son esprit pour qu'il puisse fixer ses regards sur la forme immuable des choses et sur la Beauté... » ¹³¹⁾.

Mais retournons à « Pythagore ». Comment saint Augustin l'a-t-il connu? C'est de nouveau le *De ordine* qui donne les renseignements voulus.

On a déjà vu qu'Alypius, vers la fin de ce livre, se montra ravi à la pensée qu'Augustin, dans l'exposé qui précédait, s'était inspiré de la doctrine de Pythagore ¹³²⁾. On a vu aussi qu'Augustin se déclara d'accord avec son ami. Dans la ligne de tout son ouvrage, il pensait que c'était par un mystérieux « ordre » divin qu'Alypius s'était souvenu de cette dépendance pythagoricienne. Cela lui permit, en effet, de donner un complément à son exposé, précisément, notons-le, dans le cadre

¹³⁰⁾ Un passage de JUSTIN MARTYR dans son *Dialogue avec Tryphon* (2, 4) suppose également un rapport étroit entre Pythagore et les disciplines libérales : « ... je m'adressai à un Pythagoricien très célèbre, très fier de sa sagesse. Puis, comme je l'entretenais dans l'intention de devenir son élève et disciple familier : « Comment?, dit-il, as-tu appris la musique, l'astronomie, la géométrie? Penses-tu donc contempler un jour quelque-une des choses qui contribuent au bonheur, si tu n'as appris auparavant ce qui détache l'âme des objets sensibles, pour la rendre capable des intellectuels, afin qu'elle voie le beau et le bien en eux-mêmes? » PG 6, c. 477; éd. G. ARCHAMBAULT, Paris, 1909, I, p. 10. La traduction est de l'éditeur.

¹³¹⁾ *De uera rel.* 3(3) : ... ueritatem... ad quam percipiendam nihil magis impedire quam uitam libidinibus deditam et falsas imagines rerum sensibilibus, quae nobis ad hoc sensibili mundo per corpus impressae uarias opiniones erroresque generarent; quamobrem sanandum esse animum ad intendam incommutabilem rerum formam et... *pulchritudinem*... PL 34, c. 124; CC 32, p. 188-189. Traduit par A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 489.

¹³²⁾ *De ordine* II, 20(53). Voir plus haut et note 50.

des *praecepta uiuendi*. Pythagore — c'est Varron qui le raconte — avait donné en tout dernier lieu son enseignement sur le gouvernement de la cité, quand ses disciples étaient devenus « déjà parfaits, déjà sages, déjà comblés de tous les biens véritables »¹³³).

A vrai dire, cela n'était guère un complément. Les *praecepta uitae* disaient déjà : *rem publicam nolint administrare nisi perfecti* et à ce propos nous avons pu lire un passage d'Aristoxène qui disait pratiquement la même chose que le « complément », bien que sans autant d'insistance. A chaque âge convient une formation appropriée, avons-nous lu. Les jeunes garçons devaient s'exercer dans les lettres et les autres matières scolaires ; les jeunes gens devaient acquérir la pratique des lois et des coutumes de la cité. Après cette formation seulement on allait, adulte, se consacrer aux affaires et charges publiques, la vieillesse étant l'âge des sages réflexions et conseils¹³⁴). Il me semble que c'est cette phrase d'Aristoxène qui explique et la « règle » citée des *praecepta*, et le « complément » un peu plus développé. On dirait qu'Augustin a laissé Alypius parler de Pythagore, et puis apporté son « complément » varronien, afin de pouvoir signaler discrètement ses sources : Pythagore, à travers Varron.

Il est vrai que Varron se voit attribué uniquement ce bref renseignement : Pythagore aurait couronné son enseignement par des leçons, adressées aux seuls « parfaits », sur l'art de gouverner la cité. Mais sous une forme plus implicite, ce souci avait déjà été exprimé parmi les *praecepti uiuendi*, si bien que ceux-ci risquent fort de remonter à Varron dans leur ensemble. D'autres renseignements d'ailleurs nous invitent à croire que l'influence de Varron sur le *De ordine*, au moins à partir de II, 8(25), dépassait largement l'octroi du « complément ».

Le jeune Licentius, avec Trygetius interlocuteur d'Augustin dans le *De ordine*, a écrit plus tard un poème au début duquel il parle de Varron et rappelle des souvenirs de Cassiciacum. Nous y lisons :

Quand je scrute le chemin secret du profond Varron,
Mon esprit s'engourdit ; effrayé, il fuit la lumière qui lui vient au
devant ;

¹³³) *De ordine* II, 20(54) : Quod autem Pythagorae mentionem fecisti, nescio quo illo diuino ordine occulto tibi in mentem uenisse credo. Res enim multum necessaria mihi prorsus exciderat, quam in illo uiro — si quid litteris memoriae mandatis credendum est ; quamuis Varroni quis non credat ? — mirari et paene cotidianis, ut scis, eferre laudibus soleo, quod regendae rei publicae disciplinam suis auditoribus ultimam tradebat iam doctis iam perfectis iam sapientibus iam beatis. PL 32, c. 1020 ; CC 29, p. 136.

¹³⁴) Voir plus haut et note 104.

Rien d'étonnant : toute l'attention que je mettais à le lire est
tombée par terre
Parce que tu ne tends plus la main, et elle craint de ne pouvoir
se relever
En effet lorsque ton affection nous conseilla de parcourir
Les traités compliqués de ce grand homme pour en saisir le sens
sacré :
Les nombres selon lesquels il a déterminé les tons musicaux, et
par lesquels il a expliqué
Comment le monde chantait en modulant et menait des chœurs de
danse harmonieux,
Cette lecture embarrassa mon cœur d'une multiple obscurité
Et la force excessive fit entrer des nuages dans mon esprit... ¹³⁵).

Après avoir parlé ainsi de la *musica*, traité dans un esprit nettement pythagoricien, Licentius se rappelle les leçons de géométrie, autre « discipline libérale ». L'étude des figures concrètes y était considérée comme une manuduction à la contemplation des figures idéales, « dessinées sans poussière » ¹³⁶). A. Solignac note très justement à ce propos : « le mouvement dialectique qui, dans les livres composés par Augustin, entendait conduire « du corporel à l'incorporel » ne relève donc pas d'une intention personnelle, comme on le croit généralement, mais vient de Varron lui-même » ¹³⁷). Le même auteur cite un passage de Claudien Mamert qui confirme les paroles de Licentius : « M. Varron, l'homme le plus érudit de son siècle et, au témoignage de Cicéron, le plus savant de tous les hommes, que cherche-t-il dans ses livres sur la musique, l'arithmétique, la géométrie, les questions philosophiques, à l'aide d'une sorte d'exposition divine et par les procédés admirables

¹³⁵) Cité dans la Lettre XXVI de saint Augustin. La traduction est de A. SOLIGNAC (voir note 137). Voici le texte latin des vers 1-10 : Arcanum Varronis iter scrutando profundi / mens hebet aduersamque fugit conterrita lucem. / nec mirum : iacet omnis enim mea cura legendi / te non dante manum et consurgere sola ueretur. / nam simul ut perplexa uiri compendia tanti / uoluerе suasit amor sacrosque adtingere sensus, / quis numerum dedit ille tonos mundumque Tonanti : / disseruit canere et pariles agitare choreas, / implicuit uaria nostrum caligine pectus / induxitque animo rerum uiolentia nubem. PL 33, c. 104 ; CSEL 34, p. 89.

¹³⁶) *Ibid.*, vers 11 : inde figurarum positas sine puluere formas...

¹³⁷) A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, I, Paris, 1958, (p. 113-148), p. 122. — L'importance de Varron pour la *contemplatio* augustiniennе avait déjà été mise en valeur par R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LXVII (1955-1956), (p. 29-60 et p. 213-251), p. 35-45.

d'un art éternel, sinon à *tirer l'âme du visible pour la conduire à l'invisible... ?* » ¹³⁸).

Musique, géométrie... Licentius y ajoute encore l'astronomie. Et il termine son passage en écrivant :

Mais pour moi, trop angoissé de soucis trop lourds,
Et qui cherche pour mon âme des nourritures douces, plus douces,
Les réponses de Varron me fuient... ¹³⁹).

Ainsi le nom de Varron ne revient pas seulement à propos de l'un au moins des *praecepta uiuendi*, mais aussi à propos des *disciplinae liberales* et de la tendance contemplative qui les animait.

Le renseignement de Varron sur l'enseignement de Pythagore est mis en rapport, par P. Courcelle, avec un passage de Jamblique. D'après ce texte, les jeunes adeptes du pythagorisme devaient — comme leurs aînés d'ailleurs — mettre leurs possessions en commun et en confier l'administration à des gens spécialement nommés pour cela et qui portaient le nom de πολιτικοί, ou οἰκονομικοί ou νομοτετικοί ¹⁴⁰). Ce texte constitue en effet un parallèle intéressant avec le « complément » varronien de la fin du *De ordine*, mais il me semble que le parallélisme du passage d'Aristoxène, cité par Stobée, a l'avantage d'être beaucoup plus direct.

* * *

L'étude où P. Courcelle fait ce rapprochement ¹⁴¹) a pour la présente recherche encore un autre intérêt. L'auteur y rappelle un événement, raconté dans les *Confessions*, qui se situe quelques mois

¹³⁸) *De statu animae* II, 8 : Marcus Varro, sui saeculi peritissimus et teste Tullio omnium sine dubitatione doctissimus, quid in musicis, quid in <mathematicis>, quid in geometricis, quid in philosophomenon libris diuina (voir note 50) quadam disputatione contendit, nisi ut a uisibilibus ad inuisibilia... miris aeternae artis modis abstrahat animum... ? PL 53, c. 750 ; CSEL 11, p. 130.

¹³⁹) Voir note 135. Voici le texte latin des vers 22-24 : At mihi, qui nimium curis grauioribus angor, / dulcia quaeque animae, subdulcia pabula quaero, / Varronis responsa latent... PL 33, c. 104 ; CSEL 34, p. 89-90.

¹⁴⁰) JAMBLIQUE, *VP* 72 (éd. Deubner, p. 41, l. 11-12).

¹⁴¹) P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963. Le chapitre premier (p. 17-26), où le rapprochement est fait, porte le titre : *Du manichéisme au néo-platonisme*.

avant la conversion de saint Augustin. Ce récit nous fait comprendre qu'Augustin a fort bien pu « être instruit du pythagorisme avant même la lecture des *libri Platoniorum* » ¹⁴²).

Voici les paroles d'Augustin : « Nous étions tout un groupe d'amis qui, soit en pensée, soit dans nos entretiens, par horreur des turbulents tracassés de la vie humaine, avions discuté et à peu près arrêté déjà le projet de nous retirer de la foule pour vivre *otiose*, c'est-à-dire loin des occupations ordinaires. Voici comment nous voulions arranger ce loisir studieux : les biens dont nous disposions seraient *mis en commun*, tous les patrimoines se fondraient en un seul. Aussi, en vertu de *notre amitié* non fardée, l'un ne serait pas propriétaire de ceci, l'autre de cela : toutes les fortunes n'en feraient plus qu'une, tout appartiendrait à chacun et tout à tous. Il nous semblait que nous pourrions être une dizaine à nous associer ainsi, et plusieurs parmi nous étaient fort riches, surtout Romanianus, originaire comme nous-même, de Thagaste, et mon intime ami de toujours, que de graves difficultés d'affaires avaient amené à la cour. Il était le plus ardent à presser ce dessein, et ses conseils étaient de grand poids, vu qu'il jouissait d'une fortune beaucoup plus considérable qu'aucun de nous. Nous avons décidé que, chaque année, deux d'entre nous seraient chargés, *tels des magistrats* ¹⁴³), de veiller à tous les détails indispensables, les autres n'ayant à s'occuper de rien. Mais quand nous en vîmes à nous demander si nos femmes admettraient la combinaison — les uns parmi nous étaient mariés déjà, et nous autres nous aspirions à l'être — tout ce beau projet, si bien aménagé, nous échappa des mains, se brisa et fut jeté de côté » ¹⁴⁴).

Après avoir lu les textes pythagoriciens sur la mise en commun des biens dans le cadre de l'amitié et sur le rôle des « magistrats » dans l'administration du patrimoine commun, on est bien placé pour apprécier le commentaire que P. Courcelle donne de cet événement : « ... je remarque que la fondation, telle que l'envisageaient nos amis d'origine manichéenne, a pu être influencée par leurs lectures philosophiques : elle évoque surtout, à mon avis, la « vie pythagoricienne », qui comportait aussi le lien amical, la mise en commun des biens et l'élection de « magistrats » pour leur gestion. Plusieurs, parmi nos anciens Maniché-

¹⁴²) P. COURCELLE, *o.c.*, p. 25, note 2.

¹⁴³) ... *tanquam magistratus*...

¹⁴⁴) *Confessions* VI, 14(24). La traduction est celle de P. DE LABRIOLLE, avec quelques retouches.

ens, sont sur le point d'évoluer vers un néo-platonisme profondément imprégné de pythagorisme... » ¹⁴⁵). Et un peu plus loin, P. Courcelle formule une phrase qui nous montre qu'il a eu l'intuition de ce que je me suis efforcé de démontrer dans cette recherche : « ... ce groupe d'amis tendit continûment à l'anachorèse, à travers les périodes manichéenne, cicéronienne, néoplatonicienne, chrétienne, jusqu'à ce que les réalisations eussent pris la forme de *Règle monastique* » ¹⁴⁶).

A part cette conclusion suggestive — que A. Mandouze, avec son intérêt prononcé pour le côté religieux chez saint Augustin, n'a pas manqué de mettre en vedette ¹⁴⁷) —, je ne vois, dans la littérature, aucun rapprochement entre la Règle augustinienne et les sympathies d'Augustin pour « Pythagore », le grand contemplatif... ¹⁴⁸).

L'« amour de la Beauté » dont parlent, et la Règle, et le *De ordine*, et les textes pythagoriciens, nous invite d'ailleurs à faire encore un autre rapprochement avec les *Confessions*. Encore Manichéen, Augustin a consacré précisément au « Beau » son tout premier livre, le *De pulchro et apto*, malheureusement perdu ¹⁴⁹). Mais le peu qu'Augustin en dit dans les *Confessions* trahit une inspiration pythagoricienne ¹⁵⁰).

Il serait fort intéressant d'étudier les rapports entre le manichéisme d'Augustin et ses lectures pythagoriciennes ¹⁵¹), et l'influence de « Pythagore » sur l'ensemble des œuvres d'Augustin, notamment sur celles de sa « jeunesse » ¹⁵²). Dans la présente recherche, je me suis

¹⁴⁵) P. COURCELLE, *o.c.*, p. 24.

¹⁴⁶) *O.c.*, p. 26.

¹⁴⁷) Voir note 131, *o.c.*, p. 520.

¹⁴⁸) *De cons. ev.* I, 7(12) : ... *Pythagoras*, quo in illa *contemplativa* uirtute nihil tunc habuit Graecia clarius, non tantum de se, sed nec de ulla re aliquid scripsisse perhibetur. PL 34, c. 1048; CSEL 43, p. 12. Voir note 77. — Des rapports entre « Pythagore » et le monachisme ont été signalés par A.-J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition du De Vita Pythagorica de Jamblique*, dans *Revue des Etudes Grecques*, L (1937), p. 470-494, et par P. JORDAN, *Pythagoras and Monachism*, dans *Traditio*, XVII (1961), p. 432-441. Mais ces auteurs ne parlent pas de la Règle augustinienne.

¹⁴⁹) *Confessions* IV, 13(20)-15(27).

¹⁵⁰) K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris-Brno, 1933, p. 10-16, surtout p. 15.

¹⁵¹) A ma connaissance, il n'y a aucune recherche sur les rapports entre le manichéisme et le pythagorisme. SVOBODA, *o.c.*, p. 15, renvoie aux *Acta Archelai* 51 et 55 (PG 10, c. 1517-1518 et 1523-1524) d'après lesquels « le dualisme manichéen a son point de départ chez un certain Scythianus qui aurait vécu à l'époque des Apôtres et aurait emprunté son dualisme à Pythagore ».

¹⁵²) Voir déjà les importants articles de R. LORENZ et de A. SOLIGNAC (voir note 137). Le premier surtout souligne le caractère complexe de influences subies par Augustin. Voir aussi J. RIEF, *Der Ordo begriff des jungen Augustinus*, Paderborn, 1962.

limité à indiquer son influence sur le *De ordine* et à montrer que cette influence s'étend également sur la Règle. En ce qui concerne cette dernière, c'est la parenté évidente de sa structure avec le *De ordine* qui m'a paru prouver sa dépendance par rapport à « Pythagore ». Les *praecepta* du *De ordine* sont en effet comme une forme embryonale de ceux de la Règle et aboutissent également à la contemplation de la Beauté.

* * *

Mais, en soulignant ainsi l'influence que « Pythagore » a exercée sur au moins une partie importante du *De ordine* de saint Augustin et sur sa Règle monastique, ne diminuons-nous pas la valeur chrétienne de cette dernière et de la vie monastique augustinienne dont elle reste le document le plus important ? Ou, autrement dit, ne sommes-nous pas en contradiction flagrante avec tout ce qui a été affirmé dans le troisième de cette série d'articles ¹⁵³) ? Là, des relations étroites ont été indiquées entre la motivation de la vie monastique chez Augustin et la raison profonde qu'il donne aux pratiques quadragésimales dans ses Sermons pour le Carême, les Sermons 205-211. J'y avais cru comprendre que, dans la vie ascétique, Augustin voulait *suivre le Christ*, d'abord dans tout ce qui constituait son Epreuve, l'*humiliatio*, ensuite, mais après cette vie seulement, dans sa Glorification. Tout l'effort ascétique s'y trouvait orienté vers la rencontre avec « le plus beau des enfants des hommes » qui, au sommet de son existence terrestre, était devenu « sans beauté, ni éclat, retranché de la terre des vivants » ¹⁵⁴). N'est-ce pas bien autre chose que cette montée, par l'observation des *praecepta vitae*, vers la *spiritalis pulchritudo* ?

C'est partiellement vrai. Dans ses Sermons de Carême, le langage d'Augustin est plus spécifiquement chrétien, mais il n'y a pas de véritable contradiction entre les résultats de ces deux recherches.

Chose très intéressante, c'est saint Augustin lui-même qui pose le problème des rapports entre Pythagore (avec Platon et Aristote) et le Christ. Il le fait dans son Explication du Psaume 140, 6 : « Leurs juges sont réduits à rien à côté du Rocher ». Ce Rocher, explique Augus-

¹⁵³) L. VERHEIJEN, *Les Sermons de saint Augustin pour le Carême (205-211) et sa motivation de la vie « ascétique »*, dans *Augustiniana*, XXI (1971), p. 357-404.

¹⁵⁴) *Ibid.*, p. 396-397.

tin, est le Christ. Les « juges » sont les grands de ce monde qui formulent des jugements *de moribus*, concernant les mœurs humaines. C'est ce qu'ont fait Pythagore, Platon, Aristote. Mais confrontons-les avec le Rocher, comparons leur autorité avec celle de l'Évangile, comparons ces « importants » avec le Crucifié, Lui qui est mort et puis ressuscité. « Leurs juges » font l'impression de dire « quelque chose » jusqu'au moment où ils se trouvent confrontés avec le Rocher. S'il se trouve que les paroles de l'un d'entre eux s'accordent avec celles du Christ, nous l'en félicitons, mais nous le ne *suivons* pas ¹⁵⁵).

Il n'y avait donc pour saint Augustin aucune contradiction à prêter une oreille attentive à toutes les paroles de « Pythagore » qui auraient pu être dites par le Christ lui-même, et à *suivre* néanmoins le Christ, dans son Épreuve d'abord, dans la Gloire du « plus beau des enfants des hommes » plus tard.

Mais lors de la rédaction du *De ordine*, Augustin était loin d'être arrivé à une claire vision de cette large Christologie. Il avait encore une importante évolution à accomplir et le moment était loin où il allait demander à son évêque Valérius quelques moins de répit afin de mieux réfléchir sur les Écritures de l'Église dont il serait devenu prêtre.

Cette lente évolution a eu pour conséquence que le meilleur de l'éthique classique a passé dans la conception monastique de saint Augustin.

* * *

Encore une dernière question.

Pourquoi cette instance sur la « Beauté » ? Le « beau », comme on sait, est l'un des « transcendants », et Augustin, dans sa Règle, au lieu de dire « comme des amants de la beauté spirituelle », aurait très bien pu employer une autre formule : « comme des amants du Bien suprême », ou « de la Vérité divine », ou « de l'Être absolu »... Il est vrai

¹⁵⁵) *En. in Ps.* 140, 19 : « Absorpti sunt iuxta petram iudices eorum » ... « Iuxta », id est comparati iudices, magni, potentes, docti ; ipsi dicuntur « iudices eorum » tanquam iudicantes de moribus et sententiam proferentes... Adiunge illos (c'est-à-dire Pythagore, Platon, Aristote) petrae, compara inflatos crucifixo... ; ... mortuus est, et resurrexit... Tandiu uidentur aliquid dicere, donec comparentur petrae. Propterea si inuentus fuerit aliquis eorum hoc dixisse, quod dixit et Christus, gratulamur illi, non sequimur illum. PL 37, c. 1828 ; CC 40, p. 2040.

qu'il s'inspirait ici de « Pythagore ». Mais cela veut dire que la doctrine de « Pythagore » lui a plu. Pourquoi ?

Je crois que la solution du problème se trouve dans la notion de la beauté chez Augustin. Elle était à ses yeux en relation étroite avec l'ordre et l'harmonie. « Les choses belles plaisent par leurs proportions, dans lesquelles ... on recherche l'harmonie », dit Augustin dans son *De musica* ¹⁵⁶). La Beauté transcendente est la source de l'harmonie des corps, de l'ordre universel, des lumineux équilibres des vertus, de la sagesse notamment, de l'unité de l'Église, appelée à devenir encore plus unie. Et en Dieu les élus contempleront l'Harmonie suprême de la Trinité dans sa *pax unitatis* ¹⁵⁷). Ils le pourront grâce au Christ qui, par la laideur de sa Passion, est devenu la source de notre « embellissement » spirituel et de la résurrection de nos corps dans leur beauté céleste ¹⁵⁸).

Il me semble que, grâce à l'idée de la beauté, les deux parties essentielles de la Règle s'emboîtent parfaitement. La première partie, celle des *praecepta uiuendi*, commence par ce précepte primordial : « Avant tout, vivez *unanimes* à la maison, ayant *une seule* âme et un *seul* cœur, tendus vers Dieu ». « Vers Dieu », c'est-à-dire — avec la seconde partie de la Règle — « comme des amants de cette *Beauté* », de cette Harmonie, de laquelle découle précisément l'harmonie qui est si fortement préconisée dès la première ligne des *praecepta*. La Règle, pratique, de saint Augustin a une portée beaucoup plus contemplative qu'on pourrait peut-être penser à première vue.

Certes, au début de sa Règle, Augustin recommande cette harmonie dans des termes qui sont empruntés du Psautier et des Actes des Apôtres ¹⁵⁹), mais la structure de l'ensemble et plusieurs de ses éléments

¹⁵⁶) *De musica* VI, 13(38) : Haec... pulchra numero placent, in quo iam ostendimus aequalitatem appeti. PL 32, c. 1184.

¹⁵⁷) *Tract. in Ioh. ev.* 14, 9. PL 35, c. 1508; CC 36, p. 147.

¹⁵⁸) Voir J.M. TSCHOLL, *Die alles schönmachende Urschönheit Gottes beim heiligen Augustinus*, dactylogr., Innsbruck, 1962, et le compte rendu de cet ouvrage par F.-J. THONNARD dans la *Revue des Etudes Augustiniennes*, XI (1965), p. 202-203. Des parties du livre ont été publiées dans *Augustiniana* XIV (1964), p. 72-104; XV (1965), p. 32-53 et p. 389-413; XVI (1966), p. 11-53 et p. 330-370. — Voir aussi le très intéressant chapitre sur *Saint Augustin* (fondé essentiellement sur les « œuvres de jeunesse », surtout sur le *De vera religione*) dans le deuxième volume de H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln (1962), p. 100-144.

¹⁵⁹) *Praeceptum*, l. 3-4 : Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo (Ps. 67, 7) et sit uobis anima una et cor unum in deum (Act. 4, 32).

sont tributaires de « Pythagore »¹⁶⁰). Augustin a su concilier sa Bible et son héritage classique, et l'alliance entre la foi et la pensée pré-chrétienne ne manquait pas des atouts qui font les mariages heureux.

L. M. J. VERHEIJEN, O.S.A.

¹⁶⁰ C'est dans ce sens qu'il conviendrait de nuancer ce que j'ai dit (en citant D. SANCHIS) dans *La Règle de saint Augustin*, II, Paris, 1967, p. 201 : « la vraie source d'Augustin c'est ici finalement Augustin lui-même ».